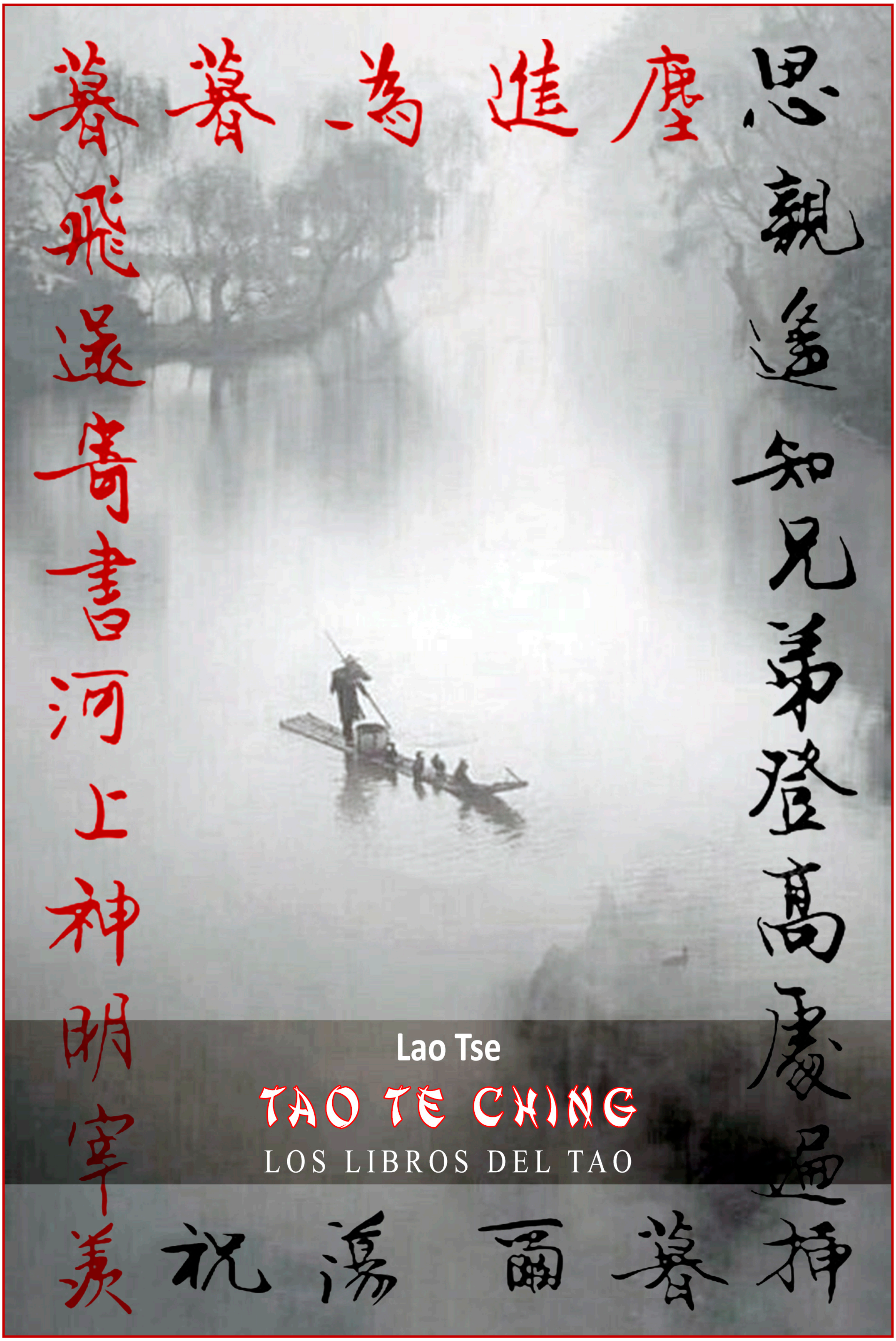
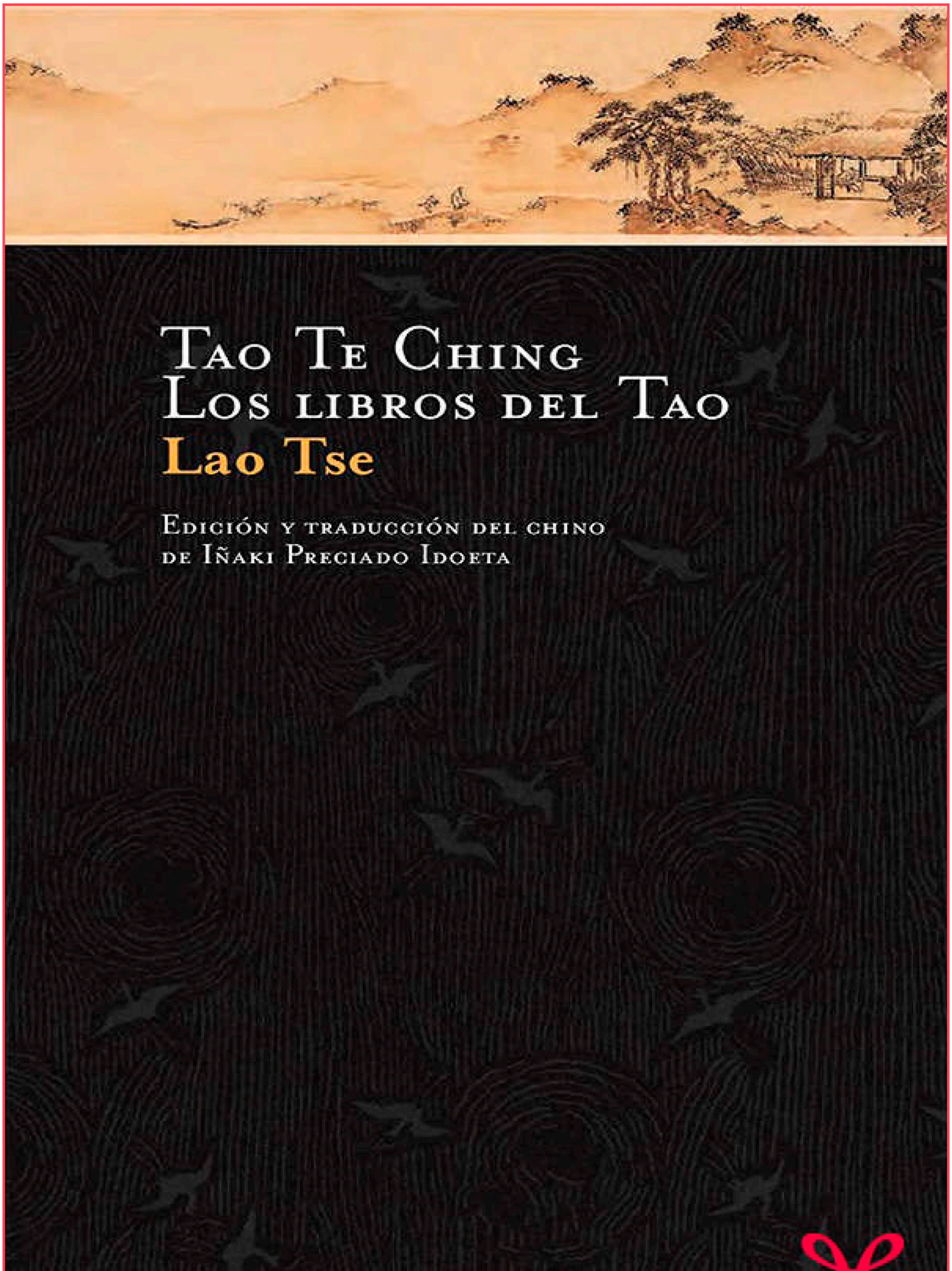

Lao Tse
TAO TE CHING
LOS LIBROS DEL TAO

El descubrimiento de los textos más antiguos del primer clásico del taoísmo, el Tao Te Ching —el Lao Zi de Guodian, los libros de Mawangdui y Sobre el Gran Uno—, anteriores a las versiones tardías hasta ahora utilizadas, ha planteado nuevos problemas y abierto nuevas perspectivas en el estudio de la evolución del pensamiento taoísta.

Este libro ofrece al lector la traducción comparada de estos textos, en edición bilingüe, junto con la de las versiones posteriores del Lao zi. Al mismo tiempo, como fruto de sus investigaciones de estos últimos años, el autor de esta edición añade una amplia introducción a la filosofía taoísta, incluyendo un estudio de las relaciones y mutuas influencias del taoísmo con otras antiguas sabidurías del Medio Oriente y del Asia central.


Tao Te Ching
Los libros del Tao
Lao Tse
Edición y traducción del chino
de Iñaki Preciado Idoeta

Lao-tse

Tao Te Ching

Los libros del Tao

ePub r1.6
Titivillus 03.09.2020

Título original: *Tao Te Ching. Los libros del Tao* Lao-tse, 2006
Traducción: Iñaki Preciado Idoeta

Editor digital: Titivillus
ePub base r2.1

Difunde: Confederación Sindical Solidaridad Obrera
http://www.solidaridadobrera.org/ateneo_nacho/biblioteca.html

Índice de contenido

18 A17 LV
19 A15 LVI
20 A16 LVII
21 LVIII
22 B1 LIX
23 LX
24 LXI
25 LXII
26 A8 LXIII
27 A14, A6 y C4 LXIV[184]
28 LXV
29 A2 LXVI
30 LXXX
31 LXXXI
32 LXVII
33 LXVIII
34 LXIX
35 LXX
36 LXXI
37 LXXII
38 LXXIII
39 LXXIV
40 LXXV
41 LXXVI
42 LXXVII
43 LXXVIII
44 LXXIX
45 I
46 A9 II
47 III
48 IV
49 A12 V[208]
50 VI
51 VII
52 VIII
53 A20 IX
54 X
55 XI
56 XII
57 B4 XIII
58 XIV
59 A5 XV
60 A13 XVI
61 C1a XVII
62 C1b XVIII

XXVI 70
XXVII 71
XXVIII 72
XXIX 73
XXX 74 A4
XXXI 75 C3
XXXII 76 A10
XXXIII 77
XXXIV 78
XXXV 79 C2
XXXVI 80
XXXVII 81 A7
XXXVIII 1
XXXIX 2
XL 4 A19
XLI 3 B5
XLII 5
XLIII 6
XLIV 7 A18
XLV 8 B7
XLVI 9 A3
XLVII 10
XLVIII 11 B2
XLIX 12
L 13
LI 14
LII 15 B6
LIII 16
LIV 17 B8
LV 18 A17
LVI 19 A15
LVII 20 A16
LVIII 21
LIX 22 B1
LX 23
LXI 24
LXII 25
LXIII 26 A8
LXIV 27 A6, A14, C4
LXV 28
LXVI 29 A2
LXVII 32
LXVIII 33
LXIX 34
LXX 35

A Gerardo López Sastre

道

Índice

21 LVIII
22 B1 LIX
23 LX
24 LXI
25 LXII
26 A8 LXIII
27 A14, A6 y C4 LXIV[184]
28 LXV
29 A2 LXVI
30 LXXX
31 LXXXI
32 LXVII
33 LXVIII
34 LXIX
35 LXX
36 LXXI
37 LXXII
38 LXXIII
39 LXXIV
40 LXXV
41 LXXVI
42 LXXVII
43 LXXVIII
44 LXXIX
45 I
46 A9 II
47 III
48 IV
49 A12 V[208]
50 VI
51 VII
52 VIII
53 A20 IX
54 X
55 XI
56 XII
57 B4 XIII
58 XIV
59 A5 XV
60 A13 XVI
61 C1a XVII

XXI 65
XXII 67
XXIII 68
XXIV 66
XXV 69 A11
XXVI 70
XXVII 71
XXVIII 72
XXIX 73
XXX 74 A4
XXXI 75 C3
XXXII 76 A10
XXXIII 77
XXXIV 78
XXXV 79 C2
XXXVI 80
XXXVII 81 A7
XXXVIII 1
XXXIX 2
XL 4 A19
XLI 3 B5
XLII 5
XLIII 6
XLIV 7 A18
XLV 8 B7
XLVI 9 A3
XLVII 10
XLVIII 11 B2
XLIX 12
L 13
LI 14
LII 15 B6
LIII 16
LIV 17 B8
LV 18 A17
LVI 19 A15
LVII 20 A16
LVIII 21
LIX 22 B1
LX 23
LXI 24

PRESENTACIÓN

María Teresa Román

> Actúa sin actuar,
> ocúpate en no ocuparte en nada,
> saborea lo que no tiene sabor.
> Tanto en lo grande como en lo pequeño,
> cuando se tiene todo por fácil,
> por fuerza se encuentra todo difícil.
> De ahí que el sabio tenga todo por difícil
> y así nunca tropieza con dificultades.
>
> (*Lao zi*)

El taoísmo —vetusto, fascinante, misterioso y poético—, surgido de las espesas tinieblas que envuelven las raíces más antiguas de la civilización, es el testimonio de un modo de vida que se pierde en el profundo océano del tiempo y que ya forma parte del legado cultural de China. Podemos referirnos al taoísmo como una amalgama de folclore, esoterismo, literatura, mitos, leyendas, poesía, arte, filosofía, misticismo, yoga, meditación y como uno de los grandes pilares en los que reposa la «Sabiduría Perenne».

La palabra «taoísmo» es un concepto habitual en el mundo occidental para nombrar dos tendencias de distinta índole. Por un lado, el taoísmo filosófico (*daojia*), con sus tres principales representantes: Lao zi, Zhuang zi y Lie zi, y que constituye una doctrina mística centrada en las concepciones del Tao o Dao («Camino») y del *wuwei* («no interferir en el curso natural de las cosas»); por otra parte, el taoísmo religioso, «taoísmo eclesiástico» o «enseñanzas taoístas» (*daojiao*), con sus diversas orientaciones y escuelas (las Cinco Fanegas de Arroz, la Perfecta Realización, la Recta Unidad, la Higiene de las Divinidades Interiores, la Joya Mágica, la Vía de la Suprema Paz, etc.) que tienen por objeto la prolongación de la vida cuando no la inmortalidad.

Algunos eruditos occidentales consideran que las doctrinas del taoísmo filosófico y del taoísmo religioso no sólo son diferentes, sino también opuestas; para ellos, el taoísmo de Lao zi es una «filosofía pura» que colisiona frontalmente con la búsqueda de la inmortalidad, principio fundamental de la religión taoísta: la vida seguida por la muerte es el curso de la Naturaleza, y el ser humano debe seguir serenamente este itinerario natural. Sin embargo, la doctrina cardinal de la religión taoísta tiene que ver

directamente con el principio y los medios de eludir la muerte, lo que significa operar de modo manifiesto contra la Naturaleza.

No obstante, las divergencias existentes entre la filosofía taoísta (*daojia*) y la religión taoísta (*daojiao*) se superaron merced a las creencias mitológicas de las que ambas hacían gala, así como por los entrenamientos o acciones mágicas empleadas tanto en el ámbito corporal como en el mental (técnicas dietéticas, gimnásticas, respiratorias, meditación, yoga, determinadas prácticas mágicas, samánicas, sexuales, etc.) con el objetivo de mantener y robustecer la vitalidad del ser humano e impedir que ésta desapareciera.

El fundador del taoísmo y el presunto artífice del *Tao Te ching* es más que probable que sea una figura legendaria. No tenemos datos ciertos sobre él y algunos eruditos se preguntan si existió. Según la leyenda, se llamaba Lao Dan o Li Er y nació en China meridional; tuvo una conversación con Confucio, que era más joven que él; fue bibliotecario en la corte de los Zhou, pero decepcionado de la vida al lado de los poderosos, se dirigió hacia el oeste, siguiendo la Ruta de la Seda. Antes de desaparecer montado en un búfalo, escribió una colección de sentencias y pensamientos conocido como *Tao Te ching* y que una traducción académica occidental transforma *Tao Te ching* en *Disertación referente al Justo Principio y su Acción*. El sistema de pensamiento es coherente en su conjunto y ha ejercido una influencia considerable sobre la cultura china.

Trotta nos brinda en esta ocasión una esmerada edición del *Tao Te ching*, uno de los tres libros clásicos del taoísmo filosófico, difundido en todos los idiomas y traducido directamente del chino por Iñaki Preciado Idoeta, uno de los más eminentes sinólogos de nuestro país. Muy bien documentado, con información actualizada y con valiosas aportaciones, este libro no es una edición más del *Tao Te ching*, sino una obra de obligada lectura para introducirse en el taoísmo, uno de los grandes tesoros del pensamiento de China.

Si el significado del *Tao Te ching* fuera fácil de aprehender, resultaría baladí cualquier suerte de explicación. Pero no es éste el caso, ya que hay tantas cosas oscuras en el texto, que se agradece el alto índice de calidad de la traducción, de la introducción, de las notas y de los comentarios que hay en este meticuloso trabajo de Iñaki Preciado. Me consta que ha hecho un gran esfuerzo para allanar el camino hacia la comprensión del texto. Y, desde luego, está en condiciones de hacerlo, dado su dominio del idioma y del pensamiento chinos. La formación filosófica de Iñaki Preciado confiere a esta versión del *Tao Te ching* una profundidad de perspectiva que difícilmente podría provenir de una mera traducción.

La presente edición del *Libro del* Tao, constituye un esfuerzo más en la larga y laboriosa tarea de aproximar posturas entre Oriente y Occidente por parte de algunos eruditos. Hasta ahora no ha resultado demasiado difícil compartir postulados científicos, sin embargo, en el terreno de las creencias, opiniones y pensamientos, las cosas son bien distintas. «Si las otras filosofías dicen lo mismo que dice la mía —

afirma el califa Omar— son innecesarias; si no dicen lo mismo que dice la mía, son falsas».

Un cierto acuerdo básico conceptual podría ser un aceptable punto de partida que permitiría un diálogo respetuoso, cordial y abierto. Sin embargo, desde mi punto de vista, aún no se ha logrado. Está resultando muy complicado conseguir una escucha abierta, desprejuiciada (evitando esos incómodos «filtros») y tolerante entre países, tradiciones y culturas distintas. Hay que penetrar en el subsuelo de la civilización y llegar a un estrato ideológico, constituido por modelos cognitivos, emocionales y conductuales comunes. Al referirse al pensamiento occidental y al hindú, Giuseppe Tucci, prestigioso orientalista italiano, afirma: «Son como dos caminos paralelos. Condicionadas en su nacimiento y desarrollo por el mismo misterio que el hombre descubre a su alrededor, y estimuladas por el ansia de aclararlo, aquellas corrientes se encuentran con mucha frecuencia, porque son idénticos los problemas que surgen ante nuestra mente, sea cual fuere el cielo bajo el que se viva, e idénticos los medios de que aquélla dispone para resolverlos». Y en palabras de Mircea Eliade, el gran historiador de las religiones: «Lo importante no es la identidad de la terminología filosófica: basta con que los problemas sean homólogos».

No es en modo alguno fácil hallar la correcta vía de acceso a esta joya del pensamiento chino, que se aleja bastante de nuestros modos de pensar. A fin de entender en parte determinados contenidos del *Tao Te ching*, es necesario dejar en suspenso algunos programas de nuestra mente occidental. Los pensamientos de los viejos maestros tienen para mí mayor valor que los prejuicios filosóficos de muchos eruditos occidentales. ¿Puede haber una posición intelectual más egocéntrica, fatigosa y menos fecunda que la de flotar en la nube del rechazo de otras formas de construir la realidad? Según Fernando Tola y Carmen Dragonetti, eminentes orientalistas argentinos: «En todos nosotros existe cierta tendencia al provincianismo intelectual que nos induce a no conceder valor a lo que está fuera de los límites del mundo cultural en que hemos sido educados y hemos crecido».

Y ya para finalizar, quisiera señalar que si alguien me preguntara qué remedio podría hallarse en el pensamiento oriental que curara a nuestro mundo de su inveterada creencia en el prestigio, la fuerza, el dinero y el poder, elegiría, sin lugar a dudas, al *Tao Te ching*, pequeño en tamaño y grande en sabiduría, escrito en China hace muchos siglos. En el *Tao Te ching* leemos:

> El que actúa fracasa;
> el que aferra algo lo pierde.
> Por eso el sabio no actúa
> y de ese modo no fracasa;
> nada aferra
> y de ese modo nada pierde.

PRÓLOGO[1]

> La naturaleza me ha proveído de un cuerpo, y fatigado con la vida; me ha liberado con la vejez y con la muerte me dará reposo. Así pues, bienvenida sea la vida, y por lo mismo, bienvenida sea la muerte.
>
> (*Zhuang zi*, VI, 2).

En 1979 el autor publicó una traducción del *Libro del Tao* basada en las copias sobre tela de seda halladas seis años antes en una tumba del siglo II a. n. e. Desde entonces hasta el presente, ha proseguido ininterrumpidamente sus estudios e investigaciones en torno al taoísmo y a otras corrientes de pensamiento afines, como el budismo, el mantrayana y el Bon tibetano.

A lo largo de todos estos años, sus prolongadas estancias en China le han permitido recorrer la mayor parte de la geografía de ese inmenso y diverso país, y así es como ha podido entrar en contacto directo con varios auténticos maestros (que no meros eruditos), practicantes de estas doctrinas. Doctrinas éstas cuyos textos sólo se pueden entender, y por tanto traducir, cuando se ha tenido la rara oportunidad de encontrar a alguno de tales maestros. Sin su ayuda, todo queda en la cáscara de la mera erudición, la cual, pese a cuanto se pretenda pontificar, casi nunca llega a penetrar más allá de la engañosa opinión (*doxa*) platónica.

La presente edición del *Libro del Tao* no es, pues, una simple traducción revisada y mejorada de la obra, sino que representa una nueva y original versión. Nueva en un doble sentido: por un lado, contiene la traducción de las tres versiones principales de la obra, incluida la más antigua, descubierta en fecha reciente; y por otro, se ha elaborado a la luz de cuanto el autor ha podido aprender, comprender y experimentar a lo largo de los últimos veintiséis años.

Estas traducciones, por supuesto, no pretenden, ni de lejos, ser perfectas, y de ahí que el autor agradezca, de antemano y sinceramente, cuantas críticas (y aun varapalos) le puedan llegar de toda suerte de lectores.

Como quiera que parte de este trabajo lo desarrolló el autor en el Tíbet, en la gruta de la Roca Solitaria, en primer y principal lugar quiere manifestar su agradecimiento a las gentes del remoto valle del Hor, en el distrito de Ñarong del Tíbet oriental (Kham). Fervorosos practicantes del Bon, la antigua religión de los tibetanos, tanto monjes como laicos, pese a su escasez de recursos han prestado al autor una entrañable acogida en estos últimos años, y se han convertido en su familia adoptiva.

En segundo lugar, dado que este libro ha sido elaborado sin ningún tipo de ayuda, subvención o apoyo, por parte de institución u organismo alguno, en nuestro país los únicos y solos agradecimientos van dirigidos a aquellas personas que le han animado

en su labor, proveído de valiosos materiales e información, y desbrozado el camino para que la obra viera la luz en una prestigiosa editorial, donde el criterio «economicista», a menudo torpe y miope, no ha alcanzado a imponer esa férrea dictadura que se ha hecho casi general en nuestros «democráticos» días. Entre estas personas es deseo del autor mencionar a Gerardo López Sastre, inspirador de la obra y proveedor de los primeros materiales; a María Teresa Román López, por sus inestimables consejos; a Fernando Rodríguez Lafuente, a quien esta obra debe el no haber tropezado con demasiadas dificultades en su alumbramiento; y esto también merced a Alejandro Sierra, de quien cumple elogiar la socrática labor de sacar a la luz textos de los que, de otra manera, el «pequeño» público nunca hubiera podido disfrutar o aprovechar; y agradecimiento asimismo a Maite Carpintero, por su paciente y esmerado trabajo de corrección y composición de los textos. Finalmente el autor debe subrayar que esta nueva traducción de los textos ha contado con una ayuda de gran precio y rareza: la de un maestro taoísta (residente en la provincia china de Shanxi), quien haciendo honor a su condición de tal, ha pedido al autor le mantenga en el anonimato. Postura esta que el autor admira y envidia, y lamenta no poder imitar en este nuestro teatral mundo de hoy, mundo de «fenómenos», meras apariencias, donde la bocina cuenta más que la calidad de la harina.

En Yungdrung Ling
(monasterio bonpo de la *Svastika*),
Tíbet, junio de 2005.

IÑAKI PRECIADO IDOETA (Yungdrung Norbu)

ADVERTENCIA SOBRE LA NUMERACIÓN DE LOS CAPÍTULOS

Dado que en el libro se citan a menudo pasajes y fragmentos de las diferentes versiones del *Lao zi*, para comodidad de los lectores hemos adoptado las siguientes abreviaturas:

«A» se refiere al Libro A del *Lao zi* de Guodian (el número que sigue designa el correspondiente capítulo; así, A1 indica el capítulo primero del Libro A del *Lao zi* de Guodian); «B» y «C» se refieren, respectivamente, al Libro B y al Libro C del *Lao zi* de Guodian (el número indica el capítulo).

Los *números arábigos*, salvo indicación contraria, designan los correspondientes capítulos de las copias del *Lao zi* de Mawangdui.

Los *números romanos*, cuando se refieren al *Lao zi*, designan los correspondientes capítulos de las versiones tardías, las más conocidas y divulgadas hasta la fecha.

Para comodidad del lector hemos incluido una tabla de correspondencias de los capítulos de las tres versiones al final del libro.

Introducción

En octubre de 1993 tuvo lugar un descubrimiento de enorme importancia en el campo de los estudios taoístas. Al excavar una antigua tumba en el centro de China, los arqueólogos se vieron sorprendidos al encontrar entre los objetos habituales, una gran cantidad de textos, escritos sobre tablillas de bambú. Al estudiarlos y clasificarlos, la sorpresa aumentó, pues entre ellos se hallaba una copia del 老 子 (*Lao zi*), el libro conocido en Occidente como 道德经 (*Tao Te ching*), el clásico por antonomasia del taoísmo filosófico. Dado que la tumba, según estimaciones de los arqueólogos, había sido sellada probablemente a finales del siglo −IV, aquella copia del *Lao zi* era la más antigua de las conocidas hasta la fecha.

La tumba de Guodian

tumba Chu N.º 1 de Guodian (郭店一号楚墓)

La tumba está ubicada en la aldea de Guodian, municipalidad de Jingmen, provincia de Hubei. A nueve kilómetros se encuentra Jinan (Ying), antigua capital del Estado de Chu. El lugar es un antiguo cementerio de Ying: más de trescientas tumbas repartidas en veintidós grupos. La tumba donde se hallaba la copia del *Lao zi* fue la primera que se excavó. Esto ocurrió en octubre de 1993, y se debió a una circunstancia fortuita: había sido saqueada en agosto de ese mismo año, y por segunda vez pocos días antes; el agua penetraba por el agujero practicado por los saqueadores y la tumba corría el riesgo de anegarse.

Según los arqueólogos e historiadores, la persona enterrada parecía ser, por los objetos encontrados en el interior, un *shi*, es decir, un noble de rango inferior. Por otro lado, la gran cantidad de textos filosóficos hallados apuntan a que este personaje debía de ser hombre de gran erudición. En efecto, además del *Lao zi*, en la tumba se encontraron otros quince textos: un total de setecientas treinta tablillas de bambú escritas, de las que sólo setenta y una corresponden al *Lao zi*. El resto son, fundamentalmente, textos confucianos.

Las setenta y una tablillas del *Lao zi* de Guodian sólo recogen una parte del *Lao zi* que conocemos. Del total de 81 capítulos, sólo encontramos 31, y de éstos sólo 16 completos. Esta circunstancia ha provocado una enconada polémica entre los investigadores, que aún no se han puesto de acuerdo. Unos sostienen que los capítulos que faltan en la copia de Guodian se han perdido (más bien robado); otros, que nos hallamos ante un texto completo, el más antiguo hasta el momento y el que mejor y más fielmente refleja el pensamiento de los primeros filósofos taoístas. Si se comparan los textos de Guodian, de Mawangdui y de las versiones posteriores, afirman los partidarios de la segunda hipótesis, todo apunta a que los últimos (Mawangdui y versiones posteriores) incluyen toda una larga serie de adiciones a un texto primitivo (*Lao zi* de Guodian), algunas veces poco afortunadas, por forzadas o incongruentes. Tales adiciones van desde una breve frase, hasta largos párrafos[2].

Otro extremo de gran importancia, y que conviene subrayar, es que las setenta y una tablillas aparecieron agrupadas en tres haces, distintos tanto por la longitud de las tablillas, como por el tipo de escritura. Se trataría, pues, de tres partes de la obra, bien diferenciadas, aunque sin título. Los estudiosos chinos denominan *jia* (甲), *yi* (乙), *bing* (丙), a cada una de esas tres partes del *Lao zi*; son títulos convencionales que equivaldrían en Occidente a A, B, C. Recuérdese que en las copias de Mawangdui y en las versiones posteriores, la obra se divide en dos partes con título: *Libro del Tao* y *Libro del Te* (invertidos en las copias de Mawangdui)[3].

El *Lao zi* A es un conjunto de treinta y nueve tablillas de 32, 3 centímetros de longitud; el B, dieciocho tablillas de 30, 6 centímetros; y el C, veintiocho tablillas de 26, 5 centímetros. De este último, las catorce últimas tablillas corresponden a un breve texto, sin título, que muchos consideran forma parte del propio *Lao zi*, y que hasta la fecha de su descubrimiento era totalmente desconocido.

LA TUMBA DE MAWANGDUI (马王堆汉墓)

Este descubrimiento había sido precedido, veinte años antes, por otro de no menor importancia e interés. En efecto, en diciembre de 1973, al excavar la tumba Han n.º 3 de Mawangdui —en las inmediaciones de la ciudad china de Changsha—, se había descubierto un conjunto de antiguos libros de seda de gran valor histórico. Entre ellos, dos copias del *Lao zi* relativamente bien conservadas. Por la fecha de una tablilla hallada en dicha tumba, se pudo saber con certeza que la inhumación había tenido lugar el año 12 del reinado de Han Wendi (emperador Wen de la dinastía Han), correspondiente al año −168. De las dos copias, la más antigua (texto A) había aparecido enrollada en una tablilla. En ella se empleaba la escritura *zhuan*, habitual en la dinastía Qin (finales del siglo −III). Como en esta copia no se omitía —y sustituía— ninguno de los caracteres (ideogramas) del nombre del primer emperador Han, Liu Bang, los estudiosos dedujeron que la época de su redacción tuvo que ser en vida de este emperador, es decir, entre los años −206 y -195. La segunda copia (texto B), encontrada en el interior de una caja laqueada, sí sustituía esos caracteres, conforme era costumbre tras el fallecimiento de un emperador, lo cual hizo suponer que había sido escrita entre los años −194 y -180. El empleo en ella de la escritura *li* —propia de la época Han— parecía corroborar este punto. Se trataba, pues, de las dos copias más antiguas, hasta aquella época (1973) conocidas, del *Lao zi*.

El contenido de sus fragmentos o capítulos discrepaba, en diferente medida, no sólo respecto de las dos versiones más ampliamente seguidas hasta la fecha —la de Heshang Gong y la de Wang Bi— sino incluso de las numerosas variantes conocidas. No obstante, el sentido general de la obra permanecía inalterado.

Algunos caracteres de los textos de Mawangdui, debido al deterioro de los años, resultaban irreconocibles o simplemente se habían borrado por completo. Sobre todo en el texto A era particularmente grave esta circunstancia, e incluso dos capítulos enteros se habían perdido. Por esta razón, al traducir en su día el *Lao zi* de Mawangdui seguimos preferentemente el texto B, cuyas diferencias con el texto A, por otra parte, son mínimas.

Debido a que la copia del *Lao zi* de Guodian nos ha llegado escrita sobre tablillas de bambú (简) en China se la conoce como «El *Lao zi* de las tablillas de bambú» (简本老子), mientras que las dos copias de Mawangdui son conocidas como «El *Lao zi* de tela de seda» (帛本 老子), por estar escritas sobre este material.

PERSONALIDAD HISTÓRICA DEL AUTOR DEL *LAO ZI*

El problema relativo a la identidad de Lao zi («Anciano Maestro»), supuesto autor de la obra homónima, sigue aún sin resolverse, y aún hoy son varias las opiniones sostenidas por los eruditos chinos, apoyados en distintos argumentos. El descubrimiento de las copias de Mawangdui, y sobre todo del más antiguo texto de Guodian agitó aún más las movidas aguas de la polémica, y dio pie a una nueva interpretación de la personalidad del Anciano Maestro. A continuación resumimos las hipótesis mejor fundamentadas antes de que se excavaran las tumbas de Mawangdui y de Guodian.

Lao zi es Lao Dan, contemporáneo (o, en todo caso, poco tiempo anterior) de Confucio**[4]** y cronista por un tiempo en la corte de Zhou. Habría, pues, vivido a finales de la época Primavera y Otoño (-770 a −476). Esta opinión se apoya en textos muy antiguos y de modo especial en el testimonio del gran historiador de la dinastía Xi Han (Han del Oeste), Sima Qian, autor de una obra fundamental, el *Shi ji* (史 己, *Registros históricos*). Lao Dan aparece también en dos importantes libros taoístas, el *Zhuang zi* (庄子) y el *Lie zi* (歹子). En el primero de ellos, Lao Dan es protagonista de numerosos diálogos y anécdotas, supuestamente históricos, entre los que destaca el encuentro que tuvo con Confucio, cuando éste fue a Zhou para consultarle acerca de los ritos. En el *Lie zi* se dice que Lao Dan viajó al Oeste, y que al llegar al paso fronterizo se encontró con Guan Yin, maestro taoísta, para unos, o simplemente jefe de la guarnición, para otros. En cualquier caso, a instancias de Guan Yin y antes de alejarse definitivamente sin dejar rastro —montado en un búfalo, como se le representa tradicionalmente—, expuso Lao Dan sus enseñanzas, que Guan Yin registró en una obra de más de cinco mil caracteres. Éste es el origen legendario del *Dao de jing (Tao Te ching)* surgido del pincel bien de Guan Yin, bien del mismo Lao Dan. Esta última es la versión de Sima Qian, cuya historia de Lao Dan traducimos a continuación por su indudable interés. Así dice el *Lao zi liezhuan* del *Shi ji*:

> Lao zi era natural de la aldea de Quren, en el municipio de Li, del distrito de Ku**[5]**, en el Estado de Chu. Su *xing* («apellido») era Li; su nombre, Er; su *zi* («sobrenombre»), Bo-yang; su *shi* («nombre póstumo»), Dan. Fue cronista de la corte de Zhou.
>
> Confucio se dirigió a Zhou para preguntar a Lao zi acerca de los ritos. Lao zi le dijo: «Toda vuestra enseñanza no pasa de ser palabras dichas por hombres que hace mucho desaparecieron junto con sus huesos. Cuando un hombre virtuoso se acomoda a su tiempo marcha en carruaje, y cuando no, se mueve sin rumbo llevado por el viento. He oído decir que un buen comerciante guarda bien su mercancía aparentando no tener ninguna, y que el hombre virtuoso, dotado de grandes prendas, parece un estúpido. Suprimid vuestra arrogancia y vuestra ambición, vuestra obsequiosidad y vuestra lascivia; todo ello no favorece en nada a vuestra persona. Esto es todo lo que tengo que deciros».
>
> Confucio se alejó y dijo a sus discípulos: «Sé que un pájaro vuela, que un pez nada, que un animal anda; para lo que anda, puedo hacer trampas; para lo que nada, puedo hacer sedales; para lo que vuela, puedo hacer arcos y flechas. En cuanto al dragón, sin embargo, escapa a mi inteligencia de qué manera se eleva hasta el cielo montado en el viento y en las nubes. Después de haberlo visto hoy, pienso si Lao zi no será como un dragón».

Lao zi cultivó el Tao y su virtud; basó su doctrina en el vivir ignorado, sin renombre alguno. Vivió largo tiempo en Zhou; mas al ver la decadencia de este Estado se marchó. Cuando llegó al Paso (Guan), el encargado de su defensa (Guan Yin) le dijo gozoso: «Ya que vais a abandonar el mundo, escribid un libro para mi provecho». Lao zi entonces escribió una obra compuesta de dos libros (pian) en la que habla, utilizando más de cinco mil caracteres, del sentido del Tao y de su virtud (*Te*); luego se alejó. Nadie sabe dónde terminó su viaje.

Otros dicen: «Lao lai zi era natural del Estado de Chu; escribió una obra, compuesta de quince libros, en la que expone la aplicación de las doctrinas de la escuela del Tao; fue contemporáneo de Confucio». Es muy posible que Lao zi viviera más de ciento sesenta años, algunos dicen que incluso doscientos años; ello se debió a su cultivo del Tao, que le permitió alcanzar la longevidad.

Ciento veintinueve años después de la muerte de Confucio, un historiador registró la audiencia que mantuvo Taishi Dan, del Estado de Zhou, con el duque Xian de Qin, en la que dijo a éste: «Al principio los Estados de Qin y de Zhou estuvieron unidos y luego se separaron; separados durante quinientos años, luego se volverán a unir; cuando lleven setenta años reunidos aparecerá un gran rey». Algunos dicen: «(Taishi) Dan era Lao zi». Otros dicen: «No lo era». Nadie en el mundo sabe dónde está la verdad sobre esta cuestión. Lao zi fue un hombre sabio que vivió ignorado.

El hijo de Lao zi, llamado Zong, mandó los ejércitos del Estado de Wei y obtuvo el feudo de Duangan. El hijo de Zong se llamó Zhu; el hijo de Zhu, Gong; el tataranieto de Gong se llamó Jia. Jia fue funcionario al servicio del emperador Wen de la dinastía Han (Han Wendi). Su hijo, Jie, fue preceptor de Ang, rey de Jiaoxi, por lo que vivió en el Estado de Qi.

Los seguidores de Lao zi siempre han despreciado la doctrina de Confucio, y los confucianos, a su vez, han despreciado a Lao zi. ¿No será éste acaso el sentido del dicho: «Quienes siguen diferentes caminos nunca tienen algo útil que decirse»?

Li Er no actuaba y el pueblo se transformaba por sí mismo; permanecía en la pureza de la quietud y el pueblo se ordenaba con toda espontaneidad.[6]

- Esta teoría sobre la identidad de Lao zi fue puesta en duda ya desde la dinastía Song del Sur (1127-1179). Se empieza a pensar que no es Lao Dan sino un personaje de comienzos de la época de los Estados combatientes (-475 a −221) llamado Taishi Dan, tal como apunta el mismo Sima Qian. El argumento principal aducido es que el *Lao zi* no pudo escribirse en los años en que se supone vivió Lao Dan, sino más tarde, a principios de la época de los Estados combatientes como muy pronto[7].
- Una tercera opinión es la de Feng Youlan, para quien el autor del *Lao zi* es Li Er, de la época de los Estados combatientes. Según Feng Youlan, Sima Qian habría confundido a Lao Dan y Li Er en una sola persona y adelantado en dos siglos el origen del *Lao zi*. Es su parecer que Lao Dan, en realidad, ni siquiera existió[8].
- Otro gran erudito del pasado siglo, Guo Moruo, sostuvo que el *Lao zi* es obra de Huan Yuan (conocido también como Guan Yin).

  Este filósofo taoísta del período de los Estados combatientes habría compilado las sentencias de Lao Dan conservadas en su tiempo y, desarrollando una explicación de las mismas, habría dado cima a la composición del *Lao zi*. Basa Guo Moruo su aserto en un estudio comparativo de las sentencias de Lao Dan expuestas en el último libro del *Zhuang zi* (天下

篇, «Bajo el cielo» o «El mundo»), y en el texto mismo del *Lao zi* que las recoge y amplía[9].

- Yang Rongguo, por su parte, realizó un minucioso estudio del *Lao zi* y llegó a la conclusión de que no pudo ser escrito sino con posterioridad al *Zhuang zi*. Su argumento fundamental radica en el hecho de que el *Lao zi* recoge una serie de planteamientos filosóficos pertenecientes a las diversas corrientes taoístas contemporáneas del *Zhuang zi*. El *Lao zi* sería, por tanto, una recapitulación general de las hasta entonces relativamente dispersas e inconexas ramificaciones del taoísmo primitivo, incluido el pensamiento de Zhuang Zhou, autor del *Zhuang zi*[10]. Esta teoría contradice otra, muy difundida, que quiere ver en el *Zhuang zi* un desarrollo, en forma de comentario, del *Lao zi*.
- El *Lao zi* es el resultado final de una prolongada compilación y elaboración en las que intervino toda una escuela a lo largo de muchos años. La redacción definitiva del libro habría tenido lugar durante los años que separan a los filósofos Mo Di y Zhuang Zhou, es decir, hacia la primera mitad del siglo −IV. Aunque algunos retrasan esta redacción a una época tardía, posterior al *Zhuang zi*, tal vez a finales del siglo −III, entre las dinastías Qin y Han del Oeste.

Tales eran las hipótesis barajadas a comienzos de los años noventa del pasado siglo. Mas, como antes apuntamos, el descubrimiento de Guodian renovó la polémica desde una nueva perspectiva.

Entre las nuevas hipótesis, basadas en estos materiales descubiertos, cuya importancia, capital, nadie discute, se encuentra la de Guo Yi. Es una teoría muy razonable y razonada, y que tiene un mérito indudable: permite completar un rompecabezas, cuyas piezas hasta ahora parecían imposibles de encajar.

Su punto de partida histórico es el más utilizado y más fiable de cuantos se dispone, a saber, la información que nos proporciona el libro de Sima Qian, los *Registros históricos*. Si releemos el pasaje que arriba hemos reproducido, podremos observar que en él se menciona a tres personajes relacionados con la figura de Lao zi: Lao Dan, Lao lai zi y Taishi Dan. De ellos, el segundo queda descartado como autor del *Lao zi*, pues ese mismo pasaje lo presenta como autor de otra obra. Sólo nos quedan, pues, Lao Dan y Taishi Dan.

El primero («Anciano Dan») mantuvo un encuentro con Confucio, quien vino a verle para recibir de él enseñanzas sobre los ritos. No cabe duda de que este encuentro tuvo lugar, pues son varios los textos antiguos que lo registran[11].

En cuanto a Taishi Dan («Cronista Dan»)[12], se sabe de una entrevista que mantuvo con Qin Xian Gong (duque Xian de Qin), quien rigió los destinos del Estado de Qin entre −384 y −361. Por consiguiente, entre Confucio y Taishi Dan medió más de un siglo.

De lo anterior se deduce que Lao Dan y Taishi Dan fueron dos personajes distintos, aunque tengan en común, aparte de su nombre y de su relación con el *Lao zi*, haber vivido en Zhou, el Estado donde se mantenía la dinastía homónima, tras haber declinado lentamente en el curso de los últimos siglos.

¿Cuál es la relación de ambos personajes con el *Lao zi*? La hipótesis que plantea Guo Yi es la probabilidad de que Lao Dan sea el autor más o menos directo de la versión que registra el *Lao zi* de Guodian, mientras que Taishi Dan lo sería de las versiones posteriores (incluidos los textos de Mawangdui).

En relación a lo primero, se puede aducir como prueba que en los *Registros históricos* se pone en boca de Lao Dan, durante su entrevista con Confucio, varias sentencias que encontramos (si no textualmente, sí en cuanto al sentido y alcance) en la copia de Guodian.

En cuanto a que Taishi Dan pudo ser el autor de la versión, mucho más extensa, que encontramos ya en Mawangdui, no hay que perder de vista que los eruditos convienen, mayoritariamente, en que la redacción del *Lao zi* largo, el *Te Tao ching* (Mawangdui) o *Tao Te ching* (versiones posteriores), nunca pudo ser anterior a la primera mitad del siglo −IV. (Guo Yi calcula que entre −384 y −374, si admitimos como cierto lo que dicen los *Registros históricos* sobre el viaje de *Lao zi* a Qin y luego al Paso de Hangu, donde finalmente se habría redactado el texto de 5000 caracteres). De modo que Lao Dan no pudo ser su autor, y sí, y muy probablemente, Taishi Dan.

Una vez establecida esta teoría, el largo fragmento de los *Registros históricos* cobra sentido: el primer párrafo se refiere a Lao Dan, mientras que lo que sigue, a Taishi Dan. En este caso, las líneas dedicadas a Lao lai zi serían un error, una interpolación entre dos párrafos dedicados a un mismo personaje. Y así todo encajaría. Lao zi (Taishi Dan) abandonó Zhou al convencerse de su definitiva decadencia; decadencia que aún no era evidente en tiempos de Lao Dan, dado que en aquel tiempo el soberano de Zhou todavía gozaba de prestigio y de autoridad en el conjunto de los estados chinos. No así en tiempos de Taishi Dan, momento en que Zhou había entrado ya en plena decadencia (hasta el punto de que un siglo después fue conquistado y anexionado por el Estado de Qin). Fue en ese tiempo de irreversible decadencia cuando Lao zi (Taishi Dan), renunciando a su puesto de cronista de la corte, abandonó Zhou y viajó hasta Qin. Allí se entrevistó con el duque Xian, y después partió hacia las tierras del oeste. Esta entrevista y este viaje son dos acontecimientos en los que merece detenerse.

En primer lugar, el paso de Lao zi por el Estado de Qin está cargado de significado. Desde hace mucho tiempo, se ha venido sosteniendo que la escuela legista, que se desarrolló en el período de los Estados combatientes, procede del Anciano Maestro; algo que sólo sería verosímil si identificamos a Lao zi con Taishi Dan. Todo apunta al hecho de que la presencia de Taishi Dan en Qin fue fundamental para promover el desarrollo del legismo en ese Estado, que acabó convirtiéndose en

su bastión. El legismo, a su vez, sentó los pilares de la consolidación política y económica de Qin y de su posterior expansión, que acabó desembocando en la fundación por Qin shi Huang (秦始皇) del primer gran imperio chino en −221.

La vinculación del legismo con Lao *zi* queda corroborada por una prueba irrefutable: Han Fei zi, el principal filósofo legista y uno de los artífices de la ascensión política y económica de Qin, escribió dos libros sobre el *Lao zi*, titulados *Jie Lao* (解老, «Comentarios sobre el *Lao zi*») y *Yu Lao* (俞老, «Ilustraciones sobre el *Lao zi*») Pero este *Lao zi* comentado por Han Fei zi, lo mismo que el *Lao zi* de que nos habla el *Zhuang zi* en el libro «Bajo el cielo», no es la antigua versión de Guodian, escrita por Lao Dan, sino la posterior, que tiene a Taishi Dan como autor.

En segundo lugar, el viaje al Oeste de Lao zi. ¿Por qué viajó el Anciano Maestro hacia el Oeste? La respuesta no parece encerrar grandes dificultades si consideramos el mapa cultural del Asia de aquellos tiempos. Más adelante trataremos *in extenso* de las relaciones y contactos entre Oriente y Occidente desde los tiempos remotos; de momento nos limitaremos a unas breves reflexiones, que tratan de explicar el porqué de tal viaje.

Si partimos de la base de que Taishi Dan fue el protagonista del viaje (como todo parece indicar), éste debió tener lugar en la primera mitad del siglo −IV. En ese tiempo, la civilización china tenía ya una muy larga historia. Se había venido desarrollando desde hacía dos milenios en los valles del río Amarillo y de su afluente el río Wei. Paralelamente, otras civilizaciones habían aparecido y prosperado en el valle del Indo, en Mesopotamia, y en los valles y oasis del Asia central (ríos Amu Daria, Sir Daria, cuenca del Tarim). Estas últimas, muy poco conocidas, si no totalmente perdidas bajo las arenas del implacable desierto. En cualquier caso, todas estas civilizaciones estuvieron conectadas desde tiempos remotos, y la Ruta de la Seda sirvió de puente entre ellas y la cultura del río Amarillo mucho antes del siglo −II, fecha documentada. Llegados al siglo −IV encontramos en los extremos de la Ruta dos poderosos centros culturales, y también político-militares: el Estado de Qin, en el este, y el imperio aqueménida en el oeste. El colosal imperio iranio alcanzaba por entonces los confines del Pamir y los feraces valles del Asia central. Por esas partes cruzaban los varios ramales occidentales de la Ruta de la Seda, y esta vasta encrucijada había empezado a convertirse en crisol de importantes culturas. El budismo aún estaba confinado en el valle del Ganges, pero en cambio otras sabidurías habían prosperado en la región y gozaban de una gran vitalidad. Entre ellas, las poco conocidas sabidurías arias de los primeros tiempos, como el mazdeísmo, la «religión» de los magos de Media, y el Bon de la *Svastika*, que para entonces ya se había introducido en el reino de Shangshung, en las tierras altas del Tíbet occidental.

En tales circunstancias, no es de extrañar que las tierras del oeste fueran para los sabios chinos de la época un Eldorado espiritual, y muy probablemente la figura de Lao zi en viaje hacia Occidente, no es sino el símbolo de los muchos sabios chinos

que se embarcaron en la aventura de buscar en un Oeste mitificado las fuentes de la sabiduría[13]. Curiosamente, siglos después los términos se han invertido.

Por supuesto, el orgullo chino no podía admitir que fuera del Imperio del Centro existiera un mundo civilizado, y de ahí que muchos años después la leyenda presente al Anciano Maestro montado en un búfalo (extraño animal para viajar por el desierto), camino de las tierras occidentales habitadas por bárbaros, a quienes pretende convertir. Incluso durante la Edad Media apareció un texto apócrifo taoísta titulado *Hua hu jing* («El clásico de la conversión de los bárbaros»), que recogía unas supuestas enseñanzas orales de Lao zi, transmitidas de generación en generación de forma un tanto esotérica. Y aún más, que cuando el budismo comenzó a introducirse en China en el siglo I, muchos quisieron ver en el Buddha Shâkyamuni a un aventajado discípulo de Lao zi. Algo que los propios misioneros budistas no dejaron de aprovechar para difundir sus doctrinas, por otro lado relativamente afines al ideario taoísta. En adelante, unos y otros, seguidores de Lao zi y seguidores de Shâkyamuni, casi puede decirse que compartieron penas y glorias, favores y persecuciones, a lo largo de toda la historia de China.

LOS ANTIGUOS TEXTOS DEL *LAO ZI*

► *La división en partes y capítulos*

Comparadas con las versiones posteriores del *Lao zi*, tanto la copia de Guodian como las de Mawangdui presentan diferencias importantes. Una de las más llamativas es, sin duda, la división en partes y capítulos, así como el orden de estos últimos.

En las versiones corrientes la obra se divide en dos partes: los primeros 37 capítulos constituyen el *Libro del Tao* (道经, *Dao jing*), mientras que los 44 posteriores forman el *Libro del Te* (德经, *De jing*). De ahí el título de *Tao Te ching (Dao de jing)*. Pues bien, en las copias recientemente descubiertas no es así.

En la de Guodian el *Lao zi*, como antes hemos dicho, parece dividirse en tres partes, sin título. Algunos estudiosos no piensan así, pero la hipótesis no carece de sentido, e incluso es muy probable, pues se trata de tres haces de tablillas, diferentes y de distintos copistas. Cada uno correspondería a una parte de una obra, un poco como el *Zhuang zi*. Los treinta y tres libros (篇) de este otro clásico taoísta se agrupan en tres bloques: libros interiores, libros exteriores y libros varios. Además, en el caso de la copia de Guodian los contenidos de cada uno de los haces son relativamente homogéneos y están perfectamente diferenciados.

En cuanto a las copias de Mawangdui, si bien ya aparece la división de las versiones posteriores, el orden es justamente el contrario, con lo que puede decirse que nos hallamos ante un *Te Tao ching*. Esta inversión, como veremos después, no deja de arrojar cierta luz sobre la oscuridad que rodea la evolución del pensamiento taoísta, a lo largo de cuyas sucesivas etapas históricas se fue configurando el *Lao zi* que hoy admiramos. En el texto B de Mawangdui al final de cada uno de los dos libros (经) se ofrece el número total de caracteres, detrás del nombre (*Dao* o *De*) del libro. El final del texto A nos ha llegado deteriorado, de modo que resulta imposible saber si coincidía con el B**[14]**.

Por lo que toca a la división del libro en 81 capítulos parece ser obra de Liu Xiang (siglo −I), quien, en este caso, se debió de atener a criterios más que convencionales, y con escaso o ningún fundamento. Es muy probable que para ello se inspirara en la doctrina del *yin yang*: 81 es el producto de multiplicar 9 por 9, y por tanto el número del *perfecto yang*.

Más tarde algunos rechazaron esta división, y propusieron otras, tan arbitrarias como la anterior. Zhuang Zun lo dividió en 72 capítulos y Wu Cheng, en 68. Sin embargo, fue la división en 81 capítulos la que prevaleció, y la que finalmente se impuso hasta el siglo XX, y aún sigue sirviendo como referencia.

En las copias antiguas la división en capítulos no está tan clara como en las versiones que conocemos; incluso en la copia B de Mawangdui no hay ningún signo o señal de separación de capítulos.

En el texto de Guodian tropezamos con numerosos signos. Algunos (=)son marcas que indican repetición de un carácter, y otros, marcas que señalan el final de

una sentencia o de un capítulo. Estas últimas son de dos clases. Unas son pequeños rectángulos que suelen encontrarse al final de un capítulo; las otras son rayitas que vienen a equivaler a nuestros puntos o comas. De las marcas que se supone separan «capítulos», encontramos 9 en el texto A; 3, en el B; y ninguna en el C. Sin embargo, las marcas no siempre están donde se supone debieran, y por supuesto, no puede afirmarse que los copistas se hayan distinguido por su celo. De los tres, el libro C es el de mejor calidad en cuanto a caligrafía y corrección, en tanto que el copista del A es el que parece menos cuidadoso o preparado.

En las copias de Mawangdui encontramos una patente diferencia entre una y otra en cuanto a la división en capítulos. En la copia B no hay ningún signo o marca que señale el final o el principio de un capítulo. En cambio, en la copia A, sí descubrimos algunos puntos negros que parecen cumplir esa función. Sin embargo, sólo son 16, y por tanto la división no es completa si queremos establecer un paralelismo entre dicha copia y las versiones posteriores. En algunos casos, pueden haberse borrado o no aparecer debido al deterioro de la tela, pero en otros claramente se han omitido. De todas formas, no se puede negar la distribución de ambos textos en partes o fragmentos, coincidentes (aunque no siempre) con los capítulos de los textos posteriores.

Por último, el orden de los capítulos. Aquí sí que descubrimos una circunstancia de máximo interés. El orden de los capítulos en las versiones posteriores y en las copias de Mawangdui (en este caso hablamos de la secuencia del texto, pues ya hemos indicado que la división en capítulos, o no está marcada, o lo está de forma parcial) coincide en líneas generales, dado que sólo cambia la ubicación de cinco de ellos. Por el contrario, el orden de los capítulos en las copias de Guodian es totalmente diferente. Ahora bien, en aquéllas esa ordenación se antoja arbitraria, aleatoria, sin un criterio claro, incluso a veces no tiene sentido; a menudo no guardan relación un capítulo con el que sigue. En cambio, en el texto de Guodian el orden de los capítulos parece seguir un criterio, pues en general los encontramos agrupados en bloques temáticos, y por tanto relacionados entre sí.

► *El* Lao zi *de Guodian*

En primer lugar es preciso subrayar, antes que nada, que el *Lao zi* de Guodian es la copia más antigua conservada del *Lao zi*, anterior a todas las demás copias hasta ahora conocidas. Se da además la siguiente circunstancia: algunos capítulos de estas copias posteriores aparecen en el *Lao zi* de Guodian sólo parcialmente, pero cuando se comparan las dos partes, la que aparece en el *Lao zi* de Guodian y la «omitida», descubrimos que entre ellas se da cierta discontinuidad, lo cual nos lleva a suponer que muy probablemente se trata de adiciones posteriores a un texto primitivo [Vid. capítulos 9, 15, 49, 64 y 74 (V, XX, XXX, XLVI, LII)].

Además conviene no olvidar que, por norma general, los clásicos del periodo Pre-Qin (anteriores a la dinastía Qin, es decir, a −221) que han llegado hasta nosotros, no proceden de un solo autor, ni de una misma época. Su composición se llevó a cabo a lo largo de muchos años, en el curso de los cuales se fueron añadiendo fragmentos al final del texto anterior. Si comparamos el *Lao zi* de Guodian con las versiones tardías, descubrimos que los últimos capítulos de éstas (concretamente desde el LXVII al LXXXI) no aparecen, ni siquiera parcialmente, en aquél.

En segundo lugar, como ya hemos indicado, el *Lao zi* de Guodian se distingue claramente del resto de las versiones por estar mucho mejor estructurado. Aunque ha llegado hasta nosotros dividido (o repartido) en tres libros (partes), descubrimos un tema nuclear que abarca la obra en su conjunto: el principio de que debemos «observar el Tao para retornar a la simplicidad» (守道归朴). El libro A trata de la base y del fruto de este principio; el B, del método que debemos seguir para ponerlo en práctica; el libro C es una miscelánea. El último capítulo del libro C repite, con algunas variantes, un capítulo del libro A, lo cual nos lleva a suponer que muy probablemente fue incluido como apéndice.

En cuanto a la agrupación en bloques temáticos de los capítulos, sólo en el libro A tropezamos con cierta complejidad, pues por lo que toca a los libros B y C, puede decirse que constituyen sendos bloques: el primero trata del «perfeccionamiento espiritual» (修身), y el segundo del arte de gobernar (治国).

El libro A, por otra parte el más extenso, comprende varios bloques temáticos:

Los nueve primeros capítulos explican el principio («observar el Tao para retornar a la simplicidad»), e introducen elementos del arte de gobernar.

Los capítulos 10, 11, 12 y 13 tratan de la base o fundamento del principio, o si se quiere, de las relaciones del Tao con los seres y con el hombre. Sería la parte cosmológica de la obra.

Los capítulos 14, 15 y 16, que giran en torno al arte de gobernar, explican qué debe hacer el sabio soberano para que el pueblo actúe en consonancia con el principio.

Los cuatro últimos capítulos se centran en el fruto que se puede obtener si nos atenemos al principio y lo seguimos, es decir, en el «perfeccionamiento espiritual».

En tercer lugar, la copia de Guodian desde el punto de vista textual es superior a las posteriores, pues no aparecen en ella errores tan manifiestos como repeticiones, o incongruencias entre sentencias dentro del mismo capítulo.

Ya aludimos, al comienzo, a la polémica en torno a si el *Lao zi* de Guodian es un texto completo, o sólo parte de un texto mayor. Siguiendo a quienes sostienen la primera hipótesis, reproduciremos los argumentos y observaciones que parecen verificarla.

► *El* Lao zi *de Guodian, un texto homogéneo*

El lenguaje y el contenido ideológico del *Lao zi* de Guodian son relativamente sencillos y asequibles. El texto carece de la profundidad terminológica y conceptual que hallamos en ciertos pasajes de las versiones posteriores, v. g. el término «misterioso» (玄，奥). Esta dimensión mistérica y cuasimística parece algo ajeno al *Lao zi* de Guodian[15]. Como tampoco aparecen en el *Lao zi* de Guodian pasajes de las versiones posteriores en los que se trata del «arte del poder» (权术，君王南面之术), de las técnicas y métodos políticos[16]. Es este un extremo de suma importancia, en tanto en cuanto contradice el puro «no-actuar» (无为 *wu-wei*) primitivo, y es señal de una clara influencia, si no intromisión, de ideas legistas, ajenas al taoísmo de primera hora (el del *Lao zi* de Guodian).

En relación con las doctrinas confucianas, el *Lao zi de Guodian* es claramente distinto de las versiones posteriores, pues no encontramos en él los pasajes anticonfucianos que aparecen en las otras, o si aparecen, están modificados y con un sentido o matiz que los invalida como material polémico[17].

Para terminar vamos a resumir las conclusiones que se pueden extraer de una minuciosa comparación del *Lao zi* de Guodian con las versiones posteriores (incluidas las copias de Mawangdui).

Todo el *Lao zi* de Guodian, excepto el texto final del libro C del que más adelante hablaremos, está recogido en las versiones posteriores. Lo cual no significa, como ya hemos visto, que no existan diferencias muy importantes entre uno y otras. Estas diferencias se refieren tanto a la forma, como al contenido (ideológico).

De las primeras, es decir, de las modificaciones o alteraciones del texto de Guodian ya hemos dado noticia anteriormente: los tres libros (A, B y C) se convierten en dos (*Te* y *Tao*, o *Tao* y *Te*); se modifica el orden de los capítulos; se juntan o se separan capítulos; se alteran, suprimen o añaden caracteres; se intercalan nuevas líneas; se añaden capítulos enteros.

Las diferencias en cuanto al contenido ideológico son de gran calado, y aún puede hablarse de una ampliación y profundización del pensamiento taoísta original. En cierto modo recuerdan, *mutatis mutandis*, la transformación del budismo original del Buddha Shâkyamuni (*hînayâna*) en la grandiosa visión del *mahâyâna*. Como si hubiera estallado el estrecho marco inicial de un pensamiento en expansión. En algunos casos se trata de desarrollos de doctrinas o categorías que en el *Lao zi* de Guodian sólo encontramos en forma embrionaria, o tratadas sin profundidad. Es el caso de las doctrinas cosmológicas, de las que se desarrollan categorías como Tao, No-ser, y otras relacionadas; y también ocurre otro tanto con el «arte del poder» y con las teorías anticonfucianas.

Mención aparte merecen la asociación (incluso identificación) del Tao con la «Madre», y las referencias a la «luz» o «luminosidad» (). La primera sólo aparece

en dos ocasiones en el texto de Guodian (A11 y B1), mientras que son varios los pasajes de las otras versiones donde se habla del Tao bajo el nombre de «Madre».

En cuanto a las referencias a la «luz», sólo son dos en el *Lao zi* de Guodian (A17 y B5), y en ambos casos no aparecen consolidadas como verdaderas categorías, pues o bien es una calificación del Tao («luminoso»), o bien se trata de una luminosidad interior («clarividencia»). Su desarrollo ya en las copias de Mawangdui, se puede explicar de varias maneras. Una de las hipótesis menos barajadas (incluso ignoradas) por los eruditos, pero que no se puede descartar, es la posible influencia de corrientes de pensamiento llegadas de Occidente a través de la Ruta de la Seda. Nos referimos en concreto a las doctrinas de los antiguos arios, en las que la luz (con el Sol como su manifestación celestial y el fuego como su presencia terrenal) desempeñaba un papel principal. Las influencias mazdeístas, que sabemos alcanzaron el Tíbet de entonces (Bon de la *Svastika*), bien pudieron llegar al valle del río Amarillo, al igual que siglos después (siglo VI) llegó la «religión de la luz» (明教), que así fue como se denominó en China el maniqueísmo persa.

Lo que no encontramos en el *Lao zi* de Guodian, ni siquiera inicialmente formulado, es el *yin-yang* como categoría cosmológica fundamental. Extraña ausencia, dado que se trata de dos principios cosmogónicos, que jugaron un gran papel en el pensamiento chino desde los primeros tiempos. Aunque bien es verdad que la denominada «escuela del *yin-yang*» (阴阳家) se constituyó en época tardía, incluso puede que después de la redacción del *Lao zi* de Guodian.

Pero sobre todo fue la aparición en el *Lao zi* de elementos mistéricos, y aun mágicos, lo que realmente supuso un salto cualitativo en la evolución del pensamiento taoísta, un salto hacia una nueva dimensión. Y también aquí nos hallamos ante la misma pregunta: ¿de dónde le llegaron al taoísmo estos elementos, hasta entonces tan extraños a un ideario esencialmente naturalista como el suyo?

Pues bien, tampoco podemos admirarnos cuando lo que se ofrece a nuestra consideración no es, en el fondo, sino una vuelta a los orígenes, en este caso samánicos. Pues, como más adelante veremos, el taoísmo hunde sus raíces, como todas las filosofías que en el mundo han sido, en esa universal cultura samánica que impregnó durante milenios el espíritu de nuestros ancestros. En el caso del *Lao zi* esta recuperación de elementos samánicos (ahora envueltos en terminología más filosófica) pudo deberse a los contactos de los círculos taoístas sureños con la tradición samánica aún muy viva en el estado de Chu. No debe olvidarse que estas antiguas copias del *Lao zi* (tanto la de Guodian como la de Mawangdui) se descubrieron en lugares pertenecientes a ese antiguo Estado. Aunque tampoco puede descartarse la influencia de los componentes mágicos y místicos de la cultura indoaria. Si esa influencia alcanzó Grecia (pitagóricos, Platón), ¿por qué no pudo alcanzar Oriente?

Antes de terminar esta comparación entre los diferentes textos del *Lao zi*, es preciso decir que cuando las versiones posteriores (incluidas las copias de

Mawangdui) introducen nuevas ideas en el texto primitivo (*Lao zi* de Guodian), lo hacen de forma asistemática, sin un orden claro, como por descuido. Hasta tal punto, que a veces incurren en flagrantes contradicciones, y en manifiestas repeticiones. Veamos un par de ejemplos:

En el capítulo 63 (XIX) se condena la sabiduría (), en tanto que en otros (51, 72, 73… [VII, XXVIII, XXIX…]) se presenta como el estado perfecto.

En algunos capítulos [48 y 19 (IV y LVI), 74 y 18 (XXX y LV)] descubrimos repeticiones (párrafos totalmente idénticos), que no se dan en la copia de Guodian.

La mayor parte de los estudiosos, tras comparar detenidamente las tres versiones, han llegado a la conclusión de que el *Lao zi* de Guodian, por un lado, y el *Lao zi* de Mawangdui y las versiones posteriores, por otro, pertenecen a distintas tradiciones, transmisiones o subescuelas. Aunque de los dos últimos, el primero (*Lao zi* de Mawangdui) está mucho más próximo al *Lao zi* de Guodian, que el segundo.

Li Xueqin sostiene que el *Lao zi* de Guodian era una de las varias versiones que circularon en la China de los Estados combatientes, y más concretamente la que utilizó la escuela taoísta de Guan Lao.

Xing Wen, abundando en la misma opinión, afirma que el *Lao zi* de Guodian es una versión diferente de otra antigua en la que se inspiraron las versiones posteriores; nos hallaríamos, por tanto, ante al menos dos diferentes líneas de transmisión del *Lao zi*. Y en cuanto al Gran Uno o Supremo Uno de que nos habla el *Lao zi* de Guodian, desempeña el mismo papel cosmológico que el Uno en las versiones posteriores.

UN TEXTO DESCONOCIDO: *EL GRAN UNO*

Como arriba hemos señalado, la segunda mitad del libro C del *Lao zi* de Guodian es un texto taoísta que hasta su descubrimiento era totalmente desconocido. Es el texto de *El Gran Uno* (太 一), así llamado porque comienza diciendo «El Gran Uno engendró el agua». Se discute si se trata de una parte del primitivo *Lao zi*, o bien si sólo es un mero apéndice. El hecho de que, tanto en cuanto a las tablillas como en cuanto al tipo de escritura, coincida con los capítulos del libro C del *Lao zi*, nos inclina hacia la primera hipótesis. Así lo han entendido algunos estudiosos chinos, como los antes citados Li Xueqin y Xing Wen. El primero cita como referencia un fragmento del «Bajo el cielo», uno de los libros del *Zhuang zi* donde se habla de la escuela de Guan Lao:

> Tener al principio original por la esencia sutil, a las cosas por lo grosero, a la acumulación por insuficiencia, habitar libre y plácidamente con la claridad del espíritu (神明); todo esto se halla en el arte del Tao de los antiguos. Cuando Guan Yin y Lao Dan supieron de estos usos y enseñanzas, harto se holgaron de ellos. Establecieron la doctrina de la Nada y del Ser permanentes,[18] y era su principio rector el Supremo Uno. En su exterior débiles y humildes, su realidad era el vacío interior y el respeto a todos los seres.[19]

Xing Wen, por su parte, defiende la pertenencia del texto del Gran Uno al cuerpo del *Lao zi* con el argumento de que el Gran Uno, o Supremo Uno, viene a desempeñar el mismo papel cosmológico que el Uno en las versiones posteriores. Y así es, en efecto, pues la sola diferencia estriba en que delante del carácter 一 («uno») se ha escrito 太 («grande»).

Sin embargo, lo que no parece aceptable es la identificación (algo común entre muchos «intérpretes») del Uno (o Gran Uno) con el Tao. En contra de dicha identificación no faltan razones y referencias textuales, algunas de una meridiana claridad, mas sobre este punto se hablará más adelante.

En líneas generales, puede decirse que las doctrinas de las versiones posteriores del *Lao zi* no son un fiel reflejo del primer taoísmo, sino la cristalización de un largo proceso evolutivo. Su redacción, escalonada a lo largo de los años, fue acumulando y sintetizando los avances experimentados en amplios terrenos del saber. Así, por ejemplo, los notables adelantos en el campo de la astronomía, desde finales de la época Primavera y Otoño, encuentran una clara aplicación en el libro a la hora de describir el Tao mediante términos relacionados con el movimiento de los astros.

Tampoco faltan las referencias a términos relacionados con la actividad agrícola, que apuntarían a los orígenes campesinos del primitivo taoísmo, a esas pequeñas comunidades rurales que, en varios pasajes del libro, se nos presentan como un ideal de vida natural. Ni las referencias a las prácticas medicinales y a las técnicas de higiene; particularmente a los avanzados principios del *yang sheng* (养 生, «alimentar la vida»), que busca el control y el fortalecimiento de la energía vital, del *qi* (气), hasta alcanzar la máxima flexibilidad del cuerpo físico (*zhuan qi zhi* rou).

En cierto modo el *Lao zi* supuso el final de un proceso, y al mismo tiempo el inicio de una nueva andadura especulativa, cuyos jalones más relevantes examinaremos a lo largo de los capítulos siguientes.

EL *LAO ZI*: OTRAS VERSIONES, COMENTARIOS Y TRADUCCIONES

Antes del descubrimiento de Mawangdui, eran varias las versiones del *Lao zi* que habían llegado hasta nuestros días. En ellas, el texto fundamental no presenta grandes discrepancias, aunque no son pocos los casos en que varían algunos caracteres. Probablemente ello es debido a errores de copia, a los que se presta con bastante facilidad la lengua china[20], aunque tampoco puede descartarse la intencionalidad en algunos casos[21].

De cualquier manera, las interpretaciones, por parte de los muchos comentaristas, de numerosos pasajes del *Lao zi* a lo largo de la dilatada historia de la filosofía china resultaron no sólo diferentes sino, incluso, contradictorias.

Entre todas las versiones de la obra, dos habían venido siendo utilizadas, hasta ahora, como base para restablecer el texto original y como punto de partida para el estudio del pensamiento reflejado en el *Lao zi*. Una, la versión anotada y comentada de Heshang Gong, ha sido la más difundida entre el pueblo y utilizada por el público menos erudito. Aunque Heshang Gong vivió a finales de la época de los Estados combatientes —próximo, por tanto, a la redacción del *Lao zi*—, parece ser que el texto de la obra que se le atribuye fue escrito varios siglos después. Pese a ello, era hasta ahora la versión más antigua, junto con la de Wang Bi (226-249), cuyo comentario e interpretación idealista del *Lao zi* ocuparon en los siglos que siguieron un lugar privilegiado entre los eruditos y estudiosos del taoísmo.

Existen obras más antiguas que las antes citadas donde se recoge parcialmente el texto del *Lao zi*. Su valor a la hora de la reconstrucción e interpretación del texto original es incalculable, pero, desgraciadamente, sólo reproducen algunos capítulos o pasajes aislados. Es el caso del *Han Fei zi*, del *Lüshi chu qiu* y del *Huai Nan zi*.

En el *Han Fei zi* encontramos, como ya hemos dicho, dos libros (XX y XXI) consagrados al comentario de capítulos o fragmentos del *Lao zi*: «Comentarios sobre el *Lao zi*» e «Ilustraciones sobre el *Lao zi*». El primero explica con bastante claridad algunos capítulos del *Lao zi*[22]. El segundo es una exposición de la doctrina del *Lao zi*, pero debido a los numerosos errores y tergiversaciones que encierra, los eruditos siempre lo han ignorado a la hora de reconstruir el *Lao zi* original. No tan grave es el problema que plantean las inevitables tergiversaciones o interpretaciones interesadas de los «Comentarios», texto que sí han tenido en cuenta los comentaristas del *Lao zi* a lo largo de los siglos. Como circunstancia significativa, realzada por los descubrimientos de Mawangdui, todos los capítulos que comenta pertenecen al *De jing*, es decir, a la segunda parte del *Tao Te ching* (versiones posteriores). Los comentarios de Han Fei se acometen desde las posiciones de la escuela legista, de la que el autor del *Han Fei zi* es uno de los máximos representantes, y, como veremos

después, coincide con el pensamiento de la escuela de Huang Lao, a la que el *Lao zi* de Mawangdui parece pertenecer, o con la que por lo menos está relacionado.

A finales del siglo −I (durante el reinado del emperador Cheng de los Han del Oeste), Yan Zun redactó un extenso comentario del *Lao zi*, titulado *Daode zhigui lun*. Es el comentario más antiguo después del de Han Fei, y en él ya se distinguen los dos libros, el del Tao y el del Te. Desgraciadamente, de los originales trece volúmenes (*juan*) de que constaba la obra de Yan Zun, la mayor parte se perdió en el siglo VI, y sólo han llegado hasta nosotros siete volúmenes, todos ellos comentarios del *Libro del Te*.

En tiempos de la dinastía Han del Este, el historiador Ban Gu en su *Yi wen zhi* del «Libro de los Han» (*Han shu*) registró la existencia de tres comentarios del *Lao zi*: los cuatro libros de Lin, los treinta y siete de Fu y los seis de Xu, todos ellos perdidos. Tal número de comentarios, y la extensión de los mismos, confirma la enorme difusión y prestigio de las doctrinas de *Lao zi* durante la precedente dinastía (Han del Oeste).

También en la época de los Han del Este se escribió un comentario muy particular del *Lao zi*. Particular porque su autor, llamado Ge Xuan (también Ge Xian Gong, «Ge el Señor Inmortal»), fue un *fangshi* (方 士), un «mago» de la flamante religión taoísta. De ahí que su comentario se centre en los pasajes de marcado carácter místico, y en aquellos en los que se trata del *yangsheng* («alimentar la vida»), estrechamente vinculados a las prácticas del taoísmo mágico-religioso.

Éstos son, en resumen, los comentarios conocidos del *Lao zi* anteriores al texto y comentarios de Wang Bi de los que antes hemos hablado.

Wang Bi y He Yan (193-249) son las grandes figuras de una nueva corriente taoísta, el *xuan xue* (玄学), que floreció en la época Wei Jin (siglos III y IV). Su interpretación del *Lao zi* desde posiciones confucianas hizo, debido a la influencia ejercida por el comentario de Wang Bi, que las originales vinculaciones del *Lao zi* con el legismo se perdieran en el pensamiento taoísta posterior.

Durante la dinastía Tang, el *Yuzhu Dao de jing* es un comentario del *Lao zi* obra del emperador Xuanzong (713-756)**[23]**. Sin embargo, la proscripción y persecución del budismo desencadenada a finales de esta dinastía, en el año 845, alcanzó, de rechazo, a su compañero de viaje, el taoísmo. No obstante, en las dinastías que siguieron no faltan notables comentarios del *Lao zi*. Entre ellos cabe destacar a Su Che y a Wang Yu de la dinastía Song (960-1271); Wu Cheng de la dinastía Yuan (1271-1368); Jiao Hong de la dinastía Ming (1368-1644); Yao Nai y Wei Yuan de la dinastía Qing (1644-1911). En el siglo XX, la labor de los eruditos chinos en el estudio del *Lao zi* conoció un nuevo impulso, y cristalizó en trabajos de gran valor que el lector encontrará en la bibliografía incluida en este libro.

Por lo que se refiere a las traducciones del libro, puede afirmarse que el *Lao zi* es una de las obras de la literatura (y no sólo filosófica) china más traducidas a otras lenguas. Después de las primeras —e ingenuas en algunos puntos— traducciones de

Abel Rémusat y de Stanislas Julien (ambos del College de France), muchas otras versiones han seguido en los últimos años, de las que el lector encontrará una breve selección en la bibliografía. Entre ellas, personalmente, destacaríamos por su sobriedad y precisión la de Richard Wilhelm, prologada el primero de diciembre de 1910 en Tsingtau (Qingtao); en ella, el traductor reproduce con gran exactitud y control imaginativo el texto chino, sin concesiones de estilo. En castellano se han publicado varias traducciones, la gran mayoría a partir de otras lenguas. Cumple destacar la traducción del jesuita Carmelo Elorduy. Es una edición muy trabajada y de gran mérito y valor, aunque su interpretación y conclusiones sobre el contenido ideológico del *Lao zi* sean discutibles.

NUESTRA VERSIÓN

Nuestra intención no ha sido otra sino presentar del *Lao zi* una versión lo más completa y amplia posible. Para ello, hemos traducido las que se podrían denominar «tres grandes versiones». Aparte de traducir, un poco como apéndice, la versión que ha circulado durante siglos, no sólo en China, sino en el moderno Occidente, hemos vertido al castellano las otras antiguas copias de la obra. Hemos añadido a la traducción una serie de notas (las que hemos juzgado imprescindibles o de especial interés) para facilitar al lector la comprensión del texto, tarea harto dificultosa.

El *Lao zi* es un libro oscuro. Uno de los «tres misteriosos» en compañía del *Yi jing* (易经, «Libro de los cambios») y el *Zhuang zi*. No es, pues, de extrañar que a la hora de interpretar ni los autores chinos se pongan de acuerdo. Desacuerdo que llega, muchas veces, a la confrontación. En realidad, el *Lao zi* es una fuente inagotable. Cada cual puede beber de él hasta sentirse satisfecho. Fervorosos creyentes, ateos convencidos, materialistas dialécticos, idealistas subjetivos y objetivos, todos podrán encontrar en él sugerencias e inspiración para confirmarse en sus posturas. El *Lao zi* es manual para el gobernante y evangelio para el ácrata; norte y guía para el guerrero y justificación para el hombre de paz, y refugio para el que huye del mundo. Todos pueden leerse en el *Lao zi*. Todos, menos los soberbios, los ambiciosos y los hombres vulgares. «Nadie hay en el mundo capaz de comprender mis palabras».

En nuestro afán de no coartar la iniciativa del lector al leerse en el *Lao zi*, hemos procurado seguir con la misma fidelidad —que a veces es posible nos haya hecho caer en la rigidez— el texto chino. En cuanto al comentario por capítulos, hemos tratado de recoger las interpretaciones más representativas de los filósofos chinos contemporáneos, acudiendo a sus mismas fuentes.

En este sentido, el interés del libro que presentamos no reside tanto en el sentido ideológico de la obra como en las nuevas perspectivas que pueda abrir al lector curioso de conocer la inagotable riqueza que la humanidad encierra. Y para esto yo le recomendaría que antes de comenzar la lectura, se esfuerce por paralizar sus mecanismos mentales de análisis y crítica puntualizadora; y de un modo especial le pido olvide el principio de no-contradicción. Pensamiento sintetizante y visión dialéctica del mundo son, en nuestra opinión, las llaves del candado que permite penetrar el «misterio» del *Lao zi*.

ESTUDIO PRELIMINAR

EL *LAO ZI* Y EL TAOÍSMO

I. Los orígenes de la filosofía china

► *El marco geográfico e histórico*

La civilización china nació y se desarrolló en el valle del río Amarillo. Pasaremos por alto sus orígenes más remotos (yacimientos del Paleolítico y del Neolítico) para comenzar este resumen histórico a finales del tercer milenio a. n. e., cuando el neolítico está tocando a su fin. En aquel tiempo el valle del río Amarillo y el del río Wei, el más importante afluente de su curso medio, están habitados por un conjunto de tribus, que han acabado por federarse. Su jefe, un mítico caudillo: el Emperador Amarillo (黄帝, Huang di). Los taoístas, más tarde, verán en él al fundador y origen de sus doctrinas. Dos mil años después una escuela de pensamiento llevará su nombre: la escuela de Huang Lao (Huang di y Lao zi).

Mas no sólo los taoístas, sino todas las demás escuelas le consideran patriarca del pueblo chino, anterior a Yao, Shun, Yu y Tang, los «reyes de antaño» (先王 *xian wang*) venerados por Confucio. Para algunos eruditos su nombre, *huang di*, podría ser una alteración de *shangdi* (上帝, «emperador de arriba»), que en un cierto momento, y aun hoy día, significa y traduce nuestro término «Dios». Incluso ciertas corrientes taoístas de la época de los Estados combatientes veían en el Emperador Amarillo una personificación del Tao. El registro más antiguo en que se menciona a Huang di, es una inscripción sobre bronce (*ming wen*) en la que se dice que fue antepasado del rey Xuan de Qi (Qi Xuan Wang).

El Emperador Amarillo tuvo un competidor: el emperador Yan, que gobernaba las tribus del curso alto del río Amarillo. Son las tierras altas orientales de la Gran Meseta tibetana, y ellos, posiblemente antepasados de los actuales tibetanos. Ambos emperadores, a la cabeza de sus tribus, se enfrentaron, y el Emperador Amarillo resultó vencedor. Tras la guerra, la paz, y la fusión de las dos confederaciones tribales. De su unión surgirá un nuevo pueblo: los *huaxia* (华夏), antepasados de los *han* (conocidos como «chinos» en Occidente) de hoy. Éstos se consideran a sí mismos *Yan Huang zisun* [«hijos y nietos de (el emperador) Yan y de (el emperador) Huang»].

Es digno de subrayar que el centro desde el que va a irradiar la cultura china es el valle del Wei (hoy provincia de 陕西 Shaanxi). Es allí donde se originarán la dinastía Zhou y siglos más tarde el primer gran imperio chino, el fundado por la dinastía Qin en el año −221. La razón parece bastante obvia: la prosperidad económica y el progreso cultural de la región gracias, en gran medida, a los contactos con Occidente. El valle del Wei, por entonces, era el extremo occidental del mundo chino, y punto de arranque de la Ruta de la Seda. A diferencia de otros pueblos de la antigüedad, los chinos no fueron grandes navegantes, y su expansión tuvo lugar hacia el norte y hacia el sur (en menor grado hacia el oeste), conquistando y asimilando a las respectivas poblaciones «bárbaras», los *di* 狄 y los *man* 蛮[24].

En el siglo −XXI se funda la primera dinastía, los Xia, que regirá los destinos de los *huaxia* durante cinco siglos. Será sustituida por una nueva dinastía, los Shang (o

Yin), que reinará hasta −1066. En esta segunda mitad del milenio la civilización china se consolida y, como luego veremos, los abundantes materiales escritos de que disponemos permiten reconstruir algunos elementos del universo espiritual de los pobladores del valle del río Amarillo. Un universo fundamentalmente samánico, en el que las prácticas y técnicas adivinatorias desempeñan un papel de primer orden.

Alrededor de −1066, los Zhou, un poderoso Estado feudal del valle del Wei, desbancan a la dinastía reinante y fundan una nueva, conocida como los Zhou del Oeste. Con ellos, China se convertirá en un vasto imperio, cuyas fronteras se amplían por el sur hasta ocupar el valle del Yang zi (Chu), y por el norte hasta Yan (la región de la actual Pekín). Los Zhou del Oeste se mantendrán fuertes durante casi cuatro siglos, hasta que la presión de las tribus nómadas del noroeste, los *quanrong*, fuerzan el traslado hacia el este de la capital del imperio: ya no será Hao, en el valle del Wei, sino la actual Luoyang, en el curso medio del río Amarillo. Corre el año −770, y es el comienzo de la dinastía de los Zhou del Este, y del período conocido en la historia de China como Época de Primavera y Otoño (春秋时代 Chunqiu shidai).

► *Contactos con Occidente*

Los contactos con Occidente se remontan a una época muy antigua, aunque carecemos de testimonios históricos fehacientes, y sólo relatos legendarios y una probabilidad rayana en la certidumbre permiten afirmarlos. Y al igual que los de Grecia con el Oriente, los contactos de China con Occidente no cabe duda que fomentaron el desarrollo cultural del gran imperio del lejano Oriente.

A finales del tercer milenio a. n. e., como consecuencia de la expansión de los *huaxia*, algunas tribus que hasta entonces habitaban las llanuras del centro de China, se vieron expulsadas y tuvieron que desplazarse hasta las tierras del actual Turquestán, donde se instalaron y dieron origen a los 羌 *qiang*, probables antepasados de los tibetanos de hoy.

Según otra versión, un jefe de las tribus Zhou envió a uno de sus consejeros a la región del Pamir, donde fundó un reino[25]. El caso es que los Zhou mantuvieron tan excelentes relaciones con los *qiang* del Oeste, que éstos les ayudaron en su guerra contra la dinastía Shang, y por tanto a fundar su propia dinastía.

El rey Mu (Zhou Mu wang) fue uno de los reyes de esta dinastía. Su viaje al Oeste, hacia el año −1000, ha pasado a la historia (más bien leyenda), y podemos leer su narración en uno de los libros del *Lie zi*. En él se refiere el viaje del rey Mu al oeste, y cómo ascendió a la cima del Kunlun y rindió visita a la también legendaria Madre Reina del Oeste (西王母 Xi Wang Mu)[26].

Así pues, es muy probable que en el Asia central confluyeran Oriente y Occidente en tiempos más antiguos de lo que generalmente se supone. El Asia central, cuya historia antigua es tan mal conocida, fue sin duda un crisol de razas y culturas. Pueblos xantodermos como los *qiang* se mezclaron con los arios (sogdianos y otros), llegados mediado ya el segundo milenio a. n. e. A partir del −500 los contactos del mundo chino con el Asia central están ya documentados, lo que quiere decir que habían alcanzado un alto nivel de desarrollo. Como pequeño dato, no se olvide que el nombre de China deriva del que dieron los antiguos indios al imperio chino, entonces imperio de los Qin (pronúnciese «chin»).

► *Los orígenes samánicos*

La civilización china no es una excepción, y al igual que todas las demás, en sus orígenes descubrimos un claro pensamiento mágico. El Universo de los antiguos chinos es un universo poblado de dioses, presentes por doquier, con los que el hombre vive en estrecho contacto. Nos encontramos ante una primitiva religión natural (o de la Naturaleza), esencialmente animista y dominada por la figura del samán. El Emperador Amarillo fue el Gran Samán, y grandes samanes fueron los personajes legendarios que le sucedieron al frente de las tribus del río Amarillo: Yao, Shun y Yu. El samanismo, que en aquellos tiempos se extendía por todo el continente, aún se mantiene vivo entre muchos pueblos siberianos, y de algún modo en formas religiosas relacionadas, como el Bon y el budismo tibetanos.

Paralelamente, la zoolatría parece haber estado bien arraigada, y particularmente el culto de cuatro «animales»: el dragón, el ave fénix, el unicornio y la tortuga. Del Emperador Amarillo se cuenta que pertenecía al clan del oso, lo que sugiere la existencia de una cultura totémica.

Sin embargo, hay que esperar a la segunda dinastía, los Shang, para encontrar testimonios escritos que nos permiten reconstruir ese universo mágico, prefilosófico de la antigua China. Consisten en inscripciones sobre huesos (omóplatos) o sobre caparazones de tortuga conocidas por ello como *jiaguwen* (甲骨文), que respondían a fines oraculares o mánticos (preguntas sobre cuestiones muy diversas, como sacrificios, expediciones, cacerías, enfermedades, cuestiones meteorológicas o agrícolas, etc.) y que reflejan, por tanto, la existencia de ciertas creencias bien consolidadas. A partir de esos textos, por lo general muy cortos, sabemos que también la heliolatría, al igual que entre los arios del Asia central, había arraigado. La *svastika* (万字)[27], símbolo solar, usada más tarde por los taoístas, se remonta a aquella época.

Por su parte, el rey rendía culto a sus antepasados, y en primer lugar a Shangdi («emperador de lo alto») o Tiandi (天地, «emperador del Cielo»), del cual procedía el linaje real. Era considerado como una suerte de divinidad celeste suprema. No era la única, pues también se ofrecían ofrendas y sacrificios a diferentes deidades naturales: del suelo, de las mieses, de los montes y ríos, de los fenómenos naturales, en general.

Con el paso del tiempo, Shangdi fue perdiendo su carácter antropomórfico y personal para convertirse en el 天 *tian*, el Cielo, concepto clave de todo el pensamiento confuciano.

De finales de la dinastía Shang son dos textos de especial interés. Uno es el *Hongfan*, recogido en un libro titulado *Shangshu*. Su interés radica en que por primera vez se mencionan los cinco elementos (五行 *wu xing*) como fundamento del universo[28]. En este sentido se puede considerar como el arranque de la filosofía china, al igual que Tales («todo es agua») pasa por ser el primer filósofo de la antigua

Grecia. Y ello pese a su hilozoísmo («todo está lleno de dioses») que lo sitúa en el ámbito del más puro animismo samánico.

El otro texto es el célebre *Yi jing* («Libro de los Cambios»), cuya primera redacción se suele situar hacia el −1100. En él aparece por primera vez mencionado el *Tai ji* (太极), la Gran Cúspide, de cuya identificación con el Tao, o con el Gran Uno, hablaremos en un capítulo aparte.

A comienzos del primer milenio a. n. e., durante la dinastía Zhou del Oeste (s. -XI a −722), se inicia en el espacio chino la formación del pensamiento propiamente filosófico. El «mandato del Cielo» 天命 (*tian ming*) sustituye a un Cielo personificado**[29]**, y Boyang Fu (cronista de la corte) explica ciertos fenómenos naturales a partir de las relaciones entre el *yin* y el *yang*. Sin embargo, fue Zhou Gong (duque Zhou) quien estructuró un acabado sistema filosófico-moral, cuya finalidad era garantizar el sistema de jerarquías, y que a la postre sirvió de fundamento para el desarrollo de la filosofía confuciana. En este sistema, la aristocracia se repartía en cuatro grandes peldaños: el emperador (天子 *tian zi*, «hijo del Cielo»), los grandes señores feudales (诸侯 *zhu hou*), la nobleza mandarinal (卿大夫 *qing dafu*) y la pequeña nobleza (shi).

► *Las cien escuelas* (百家)

El momento histórico en que la filosofía china va a conocer su máximo desarrollo y va a alcanzar un florecimiento nunca después igualado, fueron los tres siglos que precedieron a la fundación del primer gran imperio chino en el año -221. Período de profundos cambios económico-sociales, y de guerras entre el mosaico de Estados en que se fragmentó el espacio chino, es la época que los historiadores chinos denominan de los Estados combatientes. Fueron tiempos de enorme inestabilidad, pero al mismo tiempo de un alto grado de libertad, lo que propició la gestación y desarrollo de una gran variedad de escuelas filosóficas, las «cien escuelas» (*bai jia*). De estas escuelas, tan florecientes durante aquella época, seis fueron las principales, según el testimonio de Sima Dan recogido en los *Registros históricos* de Sima Qian. Estas seis escuelas fueron: la de los letrados o confuciana (儒家 *rujia*), la taoísta (道家 *daojia*), la legista (法家 *fajia*), la moísta (墨家 *mojia*), la del *yin-yang* (阴阳家 *yinyangjia*) y la nominalista (名家 *mingjia*). De estas escuelas, sólo las tres primeras perduraron, y la sola novedad la constituyó en su día (allá por el siglo I) la filosofía budista cuando comenzó a introducirse en el Imperio del Medio.

La escuela confuciana se reclamaba heredera de la tradición de los «reyes sabios» (圣王 *sheng wang*) de la antigua China, y preconizaba un sistema ético-político inspirado directamente en el establecido siglos atrás por Zhou Gong. Este sistema ético-político no era sino una proyección del Cielo, un orden regular e inalterado que debía observarse estrictamente. El Cielo (*tian*) había ido perdiendo sus anteriores connotaciones religiosas. Todavía en Confucio se puede atisbar una ligera pervivencia del aspecto providencial del Cielo, pero pronto éste va a pasar a significar exclusivamente las leyes reguladoras del orden universal. Un orden celestial determinante del orden moral. También el hombre debe adecuar su conducta al Cielo, es decir, a la voluntad, a los designios del Cielo (*tian ming*)[30]. Ese es, en último término, el sentido de los ritos (礼 *li*) que los confucianos recogen de Zhou Gong y desarrollan como piedra angular de todo su sistema moral (en su dimensión social). En ellos se apoya y se justifica la jerarquización social tan cara al confucianismo. Una jerarquización que se supone basada en las cualidades innatas de cada individuo: hombres superiores que nacen sabiendo y destinados a gobernar y dirigir, y hombres vulgares predestinados a obedecer y trabajar; hombres sabios y virtuosos (君子 *jun zi*) que se mueven por la benevolencia (仁 ren) y por la rectitud (义 *yi*), las dos grandes virtudes confucianas[31], frente a la masa de los «hombrecillos» (小人 *xiao ren*), a quienes sólo mueve el interés material. Unas jerarquías que deben observarse tanto a escala social, como en la más reducida escala familiar. Y así vemos al 孝 *xiao* —mal traducido en Occidente por «piedad filial»—, ocupar un lugar de honor no sólo en el contexto familiar, sino también en el marco más amplio de toda relación con los «mayores»: soberano, esposo, hermano mayor.

En oposición a la escuela confuciana, la de los legistas, la escuela de las leyes (*fa jia*), preconizaba una profunda transformación de las estructuras sociales. Se debía sustituir el tradicional «gobierno mediante los ritos» (礼治 *li zhi*) por el «gobierno mediante la ley» (法治 *fa zhi*). Tales teorías, y sobre todo su puesta en práctica, no dejaron de suscitar una violenta resistencia por parte de quienes veían seriamente amenazados sus privilegios hereditarios: la aristocracia esclavista. Pues, en definitiva, lo que suponían tales cambios era la abolición de dichos privilegios, y la implantación, con carácter general, del imperio de la ley, una e igual para todos; una negación radical del confuciano «los ritos no descienden hasta los hombres comunes, ni la ley asciende hasta los nobles». En esta misma línea, los legistas negarán también las virtudes confucianas: benevolencia, rectitud, respeto a los mayores, indulgencia, lealtad, todo un largo etcétera, presidido y sustentado por las dos citadas en primer lugar, el *ren* y el *yi*. Todas ellas deberán ser reemplazadas por la sola obediencia a la ley, el único principio rector de la conducta de los hombres. Estas tesis legistas se apoyan, en último término, en una aproximación totalmente nueva a la naturaleza humana en su relación con el Cielo (Naturaleza). Los legistas no admiten que el hombre se encuentre sometido inexorablemente a la voluntad del Cielo, como afirman los confucianos con su doctrina del *tian ming*, e incluso algunos llegan a sostener, en un giro copernicano, que el hombre es superior al Cielo (人定胜天 *ren ding sheng tian*). Este voluntarismo positivista ha hecho que el legismo representara a lo largo de la historia de China un factor de progreso, en contraste con el conservadurismo de las doctrinas de Confucio y Mencio. El predominio casi absoluto de estas últimas explica, en gran medida, el estancamiento secular de la sociedad hasta principios del siglo XX.

Las otras tres escuelas, aparte de la taoísta, no tuvieron la proyección histórica de las anteriores, si bien la moísta (*mo jia*) alcanzó una muy amplia difusión durante la época de los Estados combatientes y llegó a rivalizar con la confuciana. Su fundador, el filósofo Mo Di (-480 a -420), que provenía de la escuela de los letrados (*ru jia*), consiguió articular una doctrina revolucionaria, por cuanto hacía tabla rasa del origen social de los individuos, y sólo tomaba en consideración sus capacidades y sus cualidades morales. «Enaltecer a los virtuosos» (尚贤 *shang xian*) era uno de sus principios. De hecho, los moístas provenían mayoritariamente de las capas sociales de artesanos, campesinos libres y pequeños mercaderes. Sin embargo, la diferencia fundamental que separaba a moístas y confucianos era el «amor universal» (兼爱 *jian ai*) preconizado por los primeros. Un amor a todos los hombres por igual, frente a la benevolencia confuciana. Una benevolencia jerarquizada, que hace acepción de personas, y que, por tanto, sostiene que se debe amar de modo preferente a los propios padres, al propio soberano, al propio Estado. Ahí se encuentra, rebaten los moístas, el origen de todas las guerras que enfrentran a los hombres entre sí, y que se deben condenar. Esta condena es absoluta, incondicional, cuando se trata de guerras de agresión (非攻 *fei* gong). Los conflictos armados desaparecerán, pues, de la faz de

la tierra, en el punto y hora en que comience a reinar entre los hombres el «amor universal».

Para completar la visión global de esta escuela, conviene subrayar que es la única escuela filosófica que insiste en la existencia de espíritus y demonios, y que considera al Cielo como un dios personal que rige los destinos del mundo. Practicando el amor universal y la rectitud, el hombre no hace sino cumplir la voluntad del Cielo. Los castigos que éste puede imponer al hombre tras la muerte (otra idea exclusiva del moísmo), sirven para incitar al hombre a seguir el recto camino, pues el hombre es egoísta por naturaleza. Todo este pensamiento cuasirreligioso no aparece, como ya hemos apuntado, en las demás escuelas, ni siquiera en la taoísta. Y si en el taoísmo religioso, o religión taoísta, encontramos grandes similitudes, sin duda éstas se deben precisamente a influencias moístas[32], reforzadas posteriormente por el budismo.

II. EL TAOÍSMO

A diferencia de las demás escuelas, la taoísta no presenta un cuerpo doctrinal más o menos homogéneo, sino que se divide en múltiples corrientes. Bajo la denominación de taoístas encontramos desde filósofos próximos al confucianismo (Song Jian), hasta otras figuras como Shen Dao que muchos eruditos consideran legista. Todos los taoístas, no obstante, coinciden en un punto: toda su especulación filosófica gira en torno a la idea de Tao. Su interpretación del mundo y del hombre tiene su base y fundamento en el Tao y su manifestación en el no-actuar (*wu-wei*). El Tao es para el taoísta lo que el *tian* para el confuciano y el *fa* para el legista. Además, frente al confucianismo y al legismo, el taoísmo es una auténtica filosofía, de gran profundidad y radicalidad en sus cuestionamientos, y que supera de lejos el mero marco ético-político.

En tiempos de la dinastía Han se denominaba taoístas a los adeptos de la escuela Huang-Lao, con lo cual se pretendía hacer remontar la tradición taoísta a las figuras del Emperador Amarillo y de Lao Dan. Sin embargo, muchos ponen en duda esta vinculación del taoísmo con el Emperador Amarillo, y afirman que los orígenes de la escuela hay que buscarlos entre los 隐 士 *yin shi* (literalmente, «letrados ocultos»). Fue en el período Primavera y Otoño cuando, al comenzar a derrumbarse el sistema esclavista, algunos miembros de la pequeña nobleza, antiguos letrados-nobles ahora arruinados, se convirtieron en *yin shi*. Descontentos con la realidad social de su tiempo, habían decidido vivir retirados en el campo, alejados de la corte. Habían perdido todo interés por la vida política, pues no veían remedio a los males que aquejaban a la sociedad. Sentían un profundo rechazo hacia los gobernantes de aquel entonces, e incluso algunos hacia toda forma de gobierno. Dado que estos nobles arruinados se vieron, probablemente, obligados a trabajar la tierra, su ideología pudo reflejar no sólo los intereses de la pequeña nobleza esclavista, sino también los de una parte del campesinado[33].

De hecho el pensamiento taoísta va a representar la antítesis, en el plano político, de las otras dos grandes escuelas, confucianismo y legismo. Éstas hacían del arte de gobierno un punto principal de su discurso, en tanto que los taoístas, desde posturas más o menos anarquizantes, resolvían el problema en cuatro pinceladas: el mejor gobernante es el que no gobierna.

En último término, eran sus sentimientos y sus ideas lo que había movido a los *yin shi* a retirarse del mundo, si bien, en este sentido cabe distinguir dos clases de *yin shi*. Los unos, como protesta contra la degeneración y corrupción de los tiempos, se retiran a cultivar sus campos; de suerte que sus ideas pudieron reflejar la ideología y los intereses de una parte del campesinado. En ciertos casos su vida no está exenta de privaciones, y llegados al extremo, algunos acaban poniendo fin a sus días. Otros, por el contrario, simplemente prefieren la comodidad y el sosiego de la vida privada a los

peligros, sobresaltos y sinsabores de las contiendas políticas, de las luchas por el poder[34].

En torno a algunos de estos *yin shi* se reunieron a veces grupos más o menos numerosos de discípulos, y así fue como sus teorías fueron adquiriendo una formulación más precisa. Su crítica, por otro lado, no se limitó al ámbito político, sino que se extendió a la religión y a la moral tradicionales, como se verá plasmado en el *Lao zi*.

Las dos figuras representativas del taoísmo puro, del taoísmo primitivo son Lao Dan y Yang Zhu. Del primero ya hemos señalado las dudas planteadas sobre su carácter histórico; en todo caso, no cabe duda de que el *Lao zi* de Guodian es el mejor camino para tratar de llegar a reconstruir esa pureza original del pensamiento taoísta.

▶ *Yang Zhu*

Figura prototípica y harto controvertida, Yang Zhu (杨朱) es el más conspicuo y genuino representante del primitivo pensamiento taoísta, del más puro taoísmo, después de *Lao zi*. No se conocen datos fidedignos acerca de su vida. Ni siquiera cuándo vivió. Para unos, después de Confucio y antes de Mo Di; para otros, más tarde, hacia el siglo −IV. En cualquier caso, la influencia de sus enseñanzas fue tal que, según el *Meng zi* (孟子), durante un tiempo sus doctrinas y las de Mo Di monopolizaron el panorama ideológico de la antigua China[35]. Cabe suponer que cuando dice esto, Mencio se está refiriendo al pensamiento taoísta en general, personificado por él en Yang Zhu.

Las ideas de Yang Zhu son menos conocidas que las de Lao Dan, dado que hasta nosotros no ha llegado ninguna obra que pueda ser tenida como exposición de las mismas. Y así, sabemos con toda seguridad que el *Yang Zhu*, uno de los libros del *Lie zi* (el tercer clásico taoísta), se escribió mucho más tarde, en la época Wei Jin (s. III). Las doctrinas de Yang Zhu se conocen mejor a partir de citas en obras no taoístas, como el *Meng zi* o el *Han Fei zi* (卓韦非子), o semitaoístas, como el *Huai Nan zi* (隹南子). Uno de esos principios enseñados por Yang Zhu, de pura esencia taoísta, es el menosprecio de las cosas exteriores y la alta estima de la propia vida (轻物重生 *qing wu zhong sheng*). Según el *Han Fei zi*, Yang Zhu decía «no estar dispuesto a sacrificar un solo pelo de su cuerpo ni por todo el imperio». El sentido taoísta de esta postura no es otro que subrayar enfáticamente la necesidad que tiene el sabio de realizarse «pasivamente», cortando todas las ataduras que le ligan a las cosas y a los demás hombres, de forma que su vida discurra inmersa en la Naturaleza.

Los confucianos, con Mencio a la cabeza, malinterpretaron, o tergiversaron deliberadamente, el pensamiento de Yang Zhu, presentándonosle como partidario de un *individualismo* egoísta extremo, capaz de negarse a realizar cualquier acción en beneficio de los demás, si ello suponía renunciar a un solo pelo de su cuerpo. Por el contrario, en el *Huai Nan zi* se interpreta la frase en otro sentido:

> Conservar intacta la propia naturaleza, proteger la propia autenticidad, y no permitir que el cuerpo se vea atado por otras cosas.[36]

En resumen, se trataría de una doctrina *vitalista*, con la vida como fundamento, con la vida como valor supremo, y en la que todo quedaría supeditado a la propia persona, la cual gozaría de la máxima importancia: nada ni nadie debería suponer el menor menoscabo para ella.

En otro terreno, Mencio censura a Yang Zhu su rechazo de príncipes y señores, de lo que puede colegirse que el espíritu ácrata debía de marcar profundamente el pensamiento de Yang Zhu. Un espíritu libertario que rechazaba la autoridad de los gobernantes («no reconocía ningún señor») y de todo régimen jerárquico. Rasgo éste bastante común, como ya hemos señalado repetidamente, a toda la ideología taoísta, e

inspirador de las recurrentes sublevaciones populares a todo lo largo de la historia del Imperio del Medio.

Respecto de Mo Di, la postura de Yang Zhu tampoco dejaba lugar al compromiso; según el *Huai Nan zi*, Yang Zhu se oponía no sólo al *jian, ai* («amor universal») y al *shang xian* [«enaltecer a los sabios (virtuosos)»] de Mo Di, sino también a la creencia de éste en dioses y espíritus.

► *La «universidad» de Jixia*

A mediados de la época de los Estados combatientes el pensamiento taoísta se consolida, y empiezan a componerse obras que han llegado hasta nosotros. Es la época en que floreció la célebre escuela de Jixia, en el estado de Qi. Tuvo como centro una especie de universidad (学堂 *xue tang*), fundada por el rey Wei (m. −320), y que recibió el nombre de Jixia por estar situada junto a la puerta Ji, la puerta oeste de la ciudad de Yingqiu, capital del Estado. El rey Wei y su sucesor, el rey Xuan (m. −301), recogieron una tradición que se remontaba a la época de Confucio, el «cultivo de letrados» (养 士 *yang shi*), y patrocinaron a toda una pléyade de renombrados maestros de las diferentes escuelas de pensamiento. De todos los lugares del espacio chino, de los múltiples Estados en que éste se hallaba dividido, acudían filósofos de todas las escuelas. Allí se reunieron filósofos confucianos, legistas, de la escuela del *yin-yang* (Zou Yan y Zou Shi…), pero sobre todo grandes maestros taoístas. Estos últimos configuraron la que luego se conocería como escuela de Huang-Lao, que junto con la de *Lao zi* y la de *Zhuang zi*, representan las tres grandes corrientes del taoísmo filosófico.

Esta escuela aparece repartida en un amplio delta de varios ramales, de cuyos principales representantes da noticia Sima Qian en sus *Registros históricos*. Ellos son Song Jian y Yin Wen, cuyo taoísmo está teñido de cierto confucianismo, así como influido por las ideas legistas el de Shen Dao y Tian Pian, y el del mismo Huan Yuan (o Guan Yin), a quien algunos suponen redactor del *Lao zi*. Todos ellos desarrollaron en diferentes direcciones la doctrina del Tao y del Te, enseñada desde los albores de los tiempos por Huang di, y más tarde por Lao Dan. Las obras de estos filósofos han llegado hasta nosotros sólo parcialmente, y de algunas únicamente conocemos el nombre.

Con todo y con eso, la literatura filosófica taoísta de que hoy disponemos es más que suficiente para darnos una completa noticia del ideario taoísta en sus múltiples manifestaciones. Destacan sobre todas las demás, tres obras bien conocidas en Occidente: el *Lao zi* (*Tao Te ching*), el *Zhuang zi* y el *Lie zi*. El *Zhuang zi* es una extensa obra, que comprende hasta treinta y tres libros (*pian*), y cuya redacción definitiva data de finales de la época de los Estados combatientes. El *Lie zi*, aunque atribuido a Lie Yukou (siglo −IV), el Licius latino, fue compuesto en realidad en fecha posterior, probablemente durante la época Wei-Jin (siglos III-IV).

► *El* Guan zi *y los textos de Mawangdui*

Aparte de estos tres clásicos taoístas, se han conservado otras importantes obras. Es el caso de cuatro libros del *Guan zi*, de la época de los Estados combatientes, escritos, según algunos eruditos por Yin Wen y Song Jian: el *Xin shu shang* («El arte de la mente, primera parte»), el *Xin shu xia* («El arte de la mente, segunda parte»), el *Bai xin* («La mente blanca») y el *Nei ye* («La obra interior»). De principios de la dinastía Han del Oeste (siglo −II) datan cuatro textos taoístas descubiertos, junto con las dos copias en seda del *Lao zi*, en la tumba de Mawangdui. Sus títulos son: *Jing fa* («Principios y leyes»), *Dao yuan* («Origen del Tao»), *Cheng* («Denominaciones») y *Shiliu jing* («Dieciséis clásicos»)[37].

Todos estas obras pertenecen a la escuela de Huang-Lao, así como el célebre *Huai Nan zi*, de la misma época, que viene a ser un compendio de las teorías de dicha escuela. Las teorías políticas de Huang-Lao fueron adoptadas por los primeros emperadores de la dinastía Han del Oeste, a saber, el emperador Wen, el emperador Jing y la emperatriz Dou.

De los textos antes citados revisten particular interés los tres libros del *Guan zi*, atribuidos a Song Jian y a Yin We[38]. Anteriormente las teorías de estos filósofos sólo se conocían fragmentariamente, a través de las citas y referencias contenidas en el último libro del *Zhuang zi* («Bajo el cielo»), así como en el *Han Fei zi*, en el *Xun zi* (荀子) y en el *Lüshi chunqiu* (吕氏春秋). Yin Wen y Song Jian, que para algunos representan un sincretismo de taoísmo, confucianismo y moísmo, desarrollaron un sistema, cuyos planteamientos básicos eran los siguientes:

- «Indulgencia para con los desiguales». Intento superador de las barreras sociales convertidas en prejuicios.
- «Interdicción de las agresiones». Punto éste coincidente con el «no a las agresiones» (fei gong) de los moístas.
- «Reducir y debilitar los sentimientos y los deseos». En perfecta sintonía con la doctrina budista, pese a que por aquel entonces no se había producido ningún contacto entre el taoísmo chino y el budismo hindú. Como después veremos, no será ésta la única coincidencia entre ambas filosofías y sus posturas vitales.
- «No sentirse agraviado por las ofensas recibidas.»

De los libros del *Guan zi* atribuidos a estos dos filósofos, reviste especial interés el titulado «La obra interior». En ella se expone y desarrolla la doctrina del *jing qi* (精气), presente de alguna manera en todo el pensamiento chino antiguo[39]. Esta doctrina parece ser el resultado de los estudios realizados por los antiguos taoístas en torno al *yang sheng* («alimentación de la vida»), es decir, en torno a las técnicas de

conservación y prolongación de la vida basadas en una peculiar inteligencia del origen y naturaleza de la misma. En *La obra interior* se viene a decir que el *jing qi*, algo así como la «quintaesencia del aire (soplo, *pneuma*) vital», es el principio fundamental de que están formados todos los seres sin excepción:

> El *jing qi* al condensarse da nacimiento a las cosas. En la Tierra produce los cinco cereales, en el Cielo dispone las estrellas; cuando fluye por el espacio intermedio entre Cielo y Tierra se lo denomina espíritus (鬼 *gui*), dioses (神 *shen*); escondido en la mente (*xin*) del hombre, se torna en sabio (圣人 *sheng ren*); por ello se lo llama qi.[40]

De suerte que no sólo hombres y cosas están formados de *jing qi*, sino también los mismos espíritus (demonios) y dioses, cuyo *jing qi* posee el *liu dong* (流动, «desplazarse», «discurrir», «fluir») como característica específica.[41] La vida y todos los fenómenos humanos de orden superior se explican, pues, a partir del *jing qi*. Cuando el hombre se apropia de él, lo cultiva y acrecienta, el cuerpo se fortalece y los «nueve orificios» (los sentidos, puertas de entrada y salida hacia el exterior) pueden profundizar en su percepción. Cuando el *jing qi* se aposenta en la mente, el hombre se vuelve más perspicaz y alcanza la sabiduría. Cuando el *jing qi* se dispersa, se disipa, la vida se agota y sobreviene la muerte. Es de suma importancia, por todo ello, la conservación del *jing qi*, y como métodos para conseguirlo, los taoístas recomiendan:

- Mantenerse interiormente en un estado de vacuidad y sosiego. Las técnicas de meditación y de ensimismamiento, bastante similares a las del budismo, permiten y ayudan a alcanzar ese estado.
- Eliminar los deseos y prescindir de la reflexión.
- Evitar caer en la seducción de las cosas exteriores.

Complementariamente, aunque no por ello sea menos necesario, se debe observar un régimen de higiene fisiológica (en el que el *prânâyâma*, es decir, las técnicas respiratorias, ocupan un lugar clave), así como un régimen dietético, los cuales pueden preservar al hombre de la enfermedad.

Mas no acaba aquí el papel desempeñado por la doctrina del *jing qi*, sino que, profundizando aún más, los autores de «La obra interior», se sirven de ella para su particular interpretación del concepto de Tao. Y así, Song Jian y Yin Wen identifican el Tao con el *jing qi*. El Tao, origen de todo cuanto existe, no es otra cosa que el *jing qi*.

Esta doctrina del *jing qi*, desarrollada por el taoísmo primitivo, presenta grandes similitudes con la escuela del *yin-yang*. Esta escuela, cuyos orígenes hay que buscarlos en las más antiguas concepciones cosmológicas elaboradas por el pensamiento chino, considera la existencia de dos clases de *qi*. El uno es ligero y puro, de naturaleza *yang*, y tiende hacia el Cielo; el otro, de naturaleza *yin*, es pesado e impuro, y tiende hacia la Tierra. Los seres estarían, en definitiva, constituidos por la

unión de ambos *qi*. El *jing qi* de «La obra interior» es, probablemente, el *yang qi*, el *qi* ligero y puro, y por eso leemos en dicha obra:

> Cuando el hombre nace, el Cielo pone el *jing*, la Tierra pone el *xing* (形, «forma», el cuerpo); de la unión de ambos se forma el hombre. Su unión es la vida; si falta esa unión, no habrá vida alguna.[42]

Este dualismo fundamental, que contrapone el elemento celeste, superior, el *jing* (literalmente, «la quintaesencia»), al elemento inferior, terrenal, el *xing*, encuentra un cabal reflejo en el mismo *Lao zi*, donde podemos leer:

> Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*, cuyas energías vitales (*qi*) chocan para tornarse en armónica unidad [5 (XLII)].

A partir de estas citas puede advertirse que, para los taoístas, el cuerpo del hombre se forma a partir del *qi* pesado e impuro, en tanto que su espíritu está constituido por el *qi* ligero y puro.

Otro pensamiento del *Lao zi* coincidente con el *Guan zi* lo encontramos en el capítulo 54 (X):

> ¿Puedes hacer que tu espíritu y tu cuerpo (*ying po*)
> abracen el Uno, y no lo abandonen?

Aquí *ying po* (营魄) se refiere al mismo *jing qi*, cuya cuidadosa conservación se recomienda.

Sin embargo, tampoco faltan las discrepancias entre el *Lao zi* y los libros taoístas del *Guan zi*. La más patente la encontramos en el mismo capítulo 5 del *Lao zi*, cuando dice: «El Tao engendra al Uno». Pues bien, en los libros del *Guan zi* «el Uno» (yi) siempre aparece referido al *qi*, por lo que el Tao del *Lao zi* sería no sólo distinto, sino también anterior al *qi*. Para muchos eruditos chinos, esto no prueba sino que la redacción del *Lao zi* es posterior —al menos en parte— a la de los libros taoístas del *Guan zi*, los cuales representarían a un taoísmo primitivo, que con el tiempo habría evolucionado hacia posturas e interpretaciones más abstractas y espiritualistas.

Esta evolución se observa en el otro gran clásico taoísta, el *Zhuang zi*, en cuyo libro XXII leemos:

> Lo brillante nace de la oscuridad. Lo que tiene forma nace de lo que no la tiene. El espíritu nace del Tao. Las formas materiales nacen de la esencia sutil.[43]

► *El* Zhuang zi

Zhuang Zhou, autor del *Zhuang zi*, es considerado, en efecto, por la mayor parte de los filósofos chinos y por todos los sinólogos occidentales como el representante más cumplido del pensamiento taoísta. El *Lao zi* y el *Zhuang zi* son la base de casi todos los estudios realizados hasta hoy acerca de la filosofía taoísta. A pesar de ello, se mantiene en pie una cuestión capital: ¿es el *Zhuang zi* una evolución, un desarrollo del *Lao zi*, o viceversa? Hasta fecha reciente semejante problema no se había planteado. En opinión unánime los historiadores de la filosofía china sostenían que Zhuang Zhou se había fundamentado en las enseñanzas de Lao Dan recogidas en el *Lao zi*, y prueba de ello serían las numerosas alusiones al supuesto autor del *Lao zi* que aparecen en el *Zhuang zi*, así como las abundantes citas textuales que reproducen, fielmente, sentencias e incluso párrafos enteros del *Lao zi*.

Sin embargo, en época moderna se ha planteado una nueva teoría: el *Lao zi* es una obra escrita posteriormente al *Zhuang zi*. De hecho, nociones como las de Tao, *tian* («Cielo»), *wu* (物, «materia») aparecen en el *Lao zi* mucho más evolucionadas de como se nos ofrecen en el *Zhuang zi*. Debe tenerse en cuenta que cuando aquí se habla del *Zhuang zi* nos estamos refiriendo a los siete primeros libros de la obra, pues los restantes veintiséis libros fueron con toda probabilidad —y esto es opinión generalizada— escritos en fecha posterior. Incluso de los siete primeros, algunos consideran que el segundo, «De la unidad de los seres», es obra de Shen Dao.

Según esta teoría, en el *Zhuang zi* el Tao se identifica con la Naturaleza y sólo en pasajes aislados se apunta la idea de su anterioridad con respecto a aquélla. En cambio, en el *Lao zi* la diferencia y anterioridad del Tao respecto de la Naturaleza se encuentra plenamente desarrollada en varios capítulos:

> El Tao engendra al uno, el uno engendra al dos, el dos engendra al tres, el tres engendra a los diez mil seres [5 (XLII)].
>
> El Tao engendra (a los seres) [14 (LI)].
>
> (El Tao) parece anterior al emperador (del Cielo) [48 (IV)].

Ahora bien, como se podrá observar, estos tres capítulos no aparecen en el texto de Guodian, por lo que esta teoría sólo sería aplicable a las versiones posteriores, y por lo tanto el *Lao zi* de Guodian sería la versión más antigua, genuinamente representativa del pensamiento de Lao Dan, fundador de la escuela. En cuanto al término *tian* («Cielo»), en el *Zhuang zi* designa también a la Naturaleza. En cambio, el *Lao zi* lo entiende de forma diferente:

> El hombre tiene por norma a la Tierra, la Tierra tiene por norma al Cielo, el Cielo tiene por norma al Tao [A11 (69, XXV)].

El concepto *wu* (物, «materia»), del mismo modo, habría sido modificado en el *Lao zi* desde una perspectiva metafísica de afirmación en el reposo [«todos y cada uno (los seres)] retornan a su raíz; eso se llama quietud»[44], frente al talante dialéctico de Zhuang Zhou al tratar del *ziran wu* (自然物, «Naturaleza material»). Y de nuevo obsérvese que en el texto de Guodian no se hace mención de la quietud, lo que vendría a reforzar aún más que nos hallamos ante un texto completo y originario, no evolucionado.

Respecto al escollo que supone la mención de Lao Dan y las citas textuales del *Lao zi*, se apunta la hipótesis de que Lao Dan no sería sino una figura inventada por Zhuang Zhou. Al presentar a Lao Dan como venerable sabio al que acudía el mismo Confucio a pedir enseñanza, no buscaba Zhuang Zhou sino realzar el prestigio de la doctrina taoísta sobre las doctrinas rivales —especialmente el confucianismo— de su tiempo. Las citas del *Lao zi* no serían citas en realidad, sino sentencias esenciales al taoísmo, transmitidas tradicionalmente desde tiempos antiguos y que tanto el *Zhuang zi* como el *Lao zi* comentan y explican como base de su doctrina.

1. El Tao

Todo el pensamiento taoísta en general, y el del *Lao zi* muy particularmente, gira en torno a la idea de Tao. Esta idea es, sin lugar a dudas, una de las más oscuras y difíciles de definir de toda la filosofía china. Ha sido objeto, como luego veremos, de muchas y muy diferentes interpretaciones por parte de las distintas escuelas de pensamiento de la antigua China. Sin embargo, las peculiares características de la escritura china permiten bucear en sus orígenes y seguir, de manera aproximada, la evolución de su contenido.

1.1 *El carácter (ideograma) y sus significados*

Tao se representa gráficamente mediante el carácter 道, ampliamente reproducido en las ilustraciones taoístas, tanto dentro como fuera de su país de origen. Su pronunciación es «tao», cuya trascripción fonética en *pinyin* es *dao*. Si se observa este carácter, descubrimos que está compuesto de dos partes: una de ellas significa «cabeza», y la otra «caminar»[45]. Por tanto, en su significación primitiva, este carácter representaba la acción de caminar en cabeza, de dirigir la marcha, de abrir camino.

De ese su significado originario, el carácter pasó a denotar otras ideas, y a representar otras realidades, si bien todas ellas insertas en un ámbito de relaciones muy claras. Así, por ejemplo, «camino», y de camino a «método». También significa «principio» («regla», «ley») y «doctrina». Y en el chino clásico es el carácter que representa el «hablar», es decir, el «caminar del discurso».

En la época Primavera y Otoño, mucho antes de Lao zi (Lao Dan), encontramos ya la expresión *tian dao* (天道, Tao del Cielo), usada para designar las órbitas celestes, los caminos recorridos por los astros. Y como el Cielo determina la vida del hombre, de ahí que el carácter Tao pasara a representar la ley que rige la humana existencia, el destino. Lo que los confucianos llamarán el *tian ming* (la voluntad del Cielo), a la que debe acomodarse el *wang dao* (王道, Tao del rey). Con lo que llegamos a otro sentido de Tao: «arte», como método, de gobernar. El Tao como «arte de gobierno» lo poseyó en la más remota antigüedad el mítico Emperador Amarillo, y por eso los taoístas hicieron remontar hasta él los orígenes de su doctrina. Esta idea de la correspondencia entre el Tao del Cielo y el Tao del emperador es la que va a mantener firmemente durante siglos la escuela confuciana: al igual que el sol se desplaza regular y ordenadamente por el Cielo, el soberano se mueve sobre la Tierra de manera semejante, y así el Cielo lo considera como un Hijo: el emperador es el Hijo del Cielo (天子 *tian zi)*.

Esto nos da a conocer que, en los primeros tiempos, la especulación filosófica china no presentaba las divergencias que encontraremos más tarde. Los conceptos de *tian* y de *dao*, en cierto modo, se confunden, y habrá que esperar a Confucio y a Lao zi para verlos enfrentados como ideas nucleares de dos escuelas rivales.

Al igual que en el *Lao zi* el *tian* sigue desempeñando un papel importante, si bien subordinado al Tao, en el confucianismo el carácter *dao* ocupa un lugar de honor en el ámbito de la moral. Para un confuciano el Tao es la norma moral, aunque tal norma se entiende en su correspondencia con los designios (caminos, *dao*) del Cielo, del que derivan. El Tao es el «camino» que se debe seguir, es la dirección que se debe dar a la propia conducta. El Tao es la virtud del *jun zi*, del «caballero», del hombre honesto, del varón de nobles prendas, del hombre modelo que se debe imitar.

En todo caso, tanto Lao zi como Confucio interpretan el Tao como «principio de orden»: un orden de la Naturaleza, y aun metafísico, para el primero, y un orden

moral y político para el segundo. Un orden moral que, para los confucianos de todos los tiempos, sólo se puede alcanzar mediante la práctica de las virtudes (daode). De hecho todavía hoy, en la lengua hablada, *daode* (道德) es la forma de traducir nuestro término «virtud».

En el legismo, otra de las grandes corrientes de pensamiento de la antigua China, también encontramos en lugar destacado el término *dao*, del que la ley positiva (*fa*) sería una inmediata manifestación. Para esta escuela, el Tao se identificaría con el proceso mismo de transformación de la Naturaleza, y vendría a ser la síntesis suprema de todos los contrarios que se resumen en la contradicción-raíz, el *ying* y el *yang*. Esta interpretación está muy próxima al taoísmo, y entronca con la más antigua del *Yi jing* («Clásico de las Mutaciones»), donde el Tao posee ya un valor metafísico. En el *Yi jing* el Tao engloba al *yin* y al *yang*, al mismo tiempo que rige sus alternancias, en las que pone orden.

En este sentido de verdadera Realidad, última y radical, es en el que el *Lao zi* nos va a presentar al Tao.

1.2 *Dimensión ontológica del Tao*

Ciertamente se trata de una interpretación que no encontramos en los primeros tiempos, sino que se fue formando en el curso de una larga evolución conceptual. Aunque, como señala Marcel Granet, es muy posible que el término Tao, en la lengua mítica y religiosa de la antigüedad, haya significado una eficacia, indeterminada en sí misma, y al mismo tiempo principio de toda eficiencia. Muestra de ello sería uno de los himnos recogidos en el *Shi jing* (诗经, «Clásico de la Poesía»), una de las obras más antiguas de la literatura china. En él se canta al príncipe de las cosechas, Hou zi, del que se dice que «poseía el Tao de ayudar (a la Naturaleza)».

En el taoísmo, sin embargo, lo que se va a resaltar es la dimensión ontológica del Tao. En el *Lao zi*, por primera vez en la historia del pensamiento filosófico chino, se va a explicar el mundo, la realidad total, a partir del Tao. Se abrirá un camino que los taoístas posteriores irán pavimentando con sucesivas aportaciones, y que se consolidará siglos después con la asimilación de importantes elementos del budismo *mahâyâna*.

El Tao es, pues, una entidad primordial y eterna, anterior a todas las cosas y principio de todos los seres, algo así como, *mutatis mutandis*, la Idea de Hegel, con cuya filosofía el taoísmo presenta, como después veremos, sorprendentes coincidencias. En cualquier caso, el Tao es sin duda una evolución del primitivo *shang di*, de ese dios antropomorfo de los antiguos chinos, al que viene a sustituir en su papel de supremo rector de los cambios del universo. Idea ésta claramente expresada en el *Lao zi* [54 (X)], donde se nos dice que el Tao «engendra, alimenta y hace crecer (a los seres)».

Sin embargo, si tratamos de averiguar cómo es para el *Lao zi* esa entidad primordial y eterna, cómo la entiende y la interpreta, tropezamos de frente con una serie de aparentes contradicciones, que unidas a la misma profundidad del libro, hacen harto difícil la respuesta. Ésta, si consideramos algunos pasajes de los textos clásicos, puede parecer «misión imposible».

► *Incognoscibilidad e inefabilidad del Tao*

El Tao que puede expresarse,
no es el Tao permanente [45 (I)].

Contundente aseveración, corroborada por el otro gran clásico taoísta:

> El Tao no se puede declarar con palabras, lo que se declara con palabras no es el Tao… Quien responde cuando le preguntan por el Tao, no conoce el Tao.[46]

Esta inefabilidad tiene una causa:

> El Tao, en su inmensidad, no se puede describir (B5, 3, XLI).

El Tao, pues, no puede designarse, definirse; pero ¿qué es?, ¿se puede alcanzar un conocimiento, aunque sólo sea aproximado de él?

Lo miras y no lo ves,
su nombre es «incoloro».
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es «insonoro».
Lo tientas y no lo tocas,
su nombre es «incorpóreo» [Lao *zi*, 58 (XIV)].

El gran sonido (el Tao) apenas se oye,
la gran imagen (el Tao) no tiene forma (B5).

El Tao no puede ser percibido, lo que se percibe no es el Tao; el Tao no puede ser visto, lo que se ve no es el Tao.[47]

La vía de los sentidos queda pues cerrada en nuestro camino hacia el conocimiento del Tao. Resta la vía del entendimiento, mas como leemos en el *Zhuang zi*, «lo que puede alcanzar el entendimiento son cosas, y sólo cosas»[48], por lo que, en último término, «el Tao es inalcanzable»[49].

El Tao, inaccesible a los sentidos no tiene forma, carece de límites; y por eso no se le puede definir. Es inefable. No tiene nombre (无 名 *wu ming*). El verdadero nombre del Tao trascendente es él mismo trascendente, y por ende incognoscible.

Pese a lo anteriormente expuesto, muchos son los que, a lo largo de la historia, no han sucumbido al desánimo, y arrostrando toda una serie de dificultades, se han lanzado al proceloso mar de la interpretación de lo ininterpretable. En esta admirable aventura, los comentaristas del *Lao zi*, como cabía esperar, no sólo no han estado de acuerdo, sino que incluso han mantenido posturas totalmente contrarias. Al principio predominaron las interpretaciones materialistas de antiguos filósofos e historiadores, como Han Fei, Wang Chong o Sima Qian. Más tarde, en tiempos de las dinastías Wei

y Jin (ss. III y IV), tuvo gran influencia la interpretación idealista y metafísica de la escuela llamada *xuan xue* (玄学, «doctrina del misterio»), con destacados taoístas como Wang Bi y Ge Hong; este último, la figura más sobresaliente de la alquimia taoísta. Y ya en el siglo XI, Cheng Hao, Cheng Yi, y sobre todo Zhu Xi, todos ellos filósofos confucianos, se esforzaron por asimilar el Tao a su idea del *tian li* (天理, «Razón del Cielo») sobre la base de una lectura idealista del *Lao zi*. La polémica sigue abierta, y todavía hoy encontramos filósofos, tanto chinos como occidentales, que defienden posiciones enfrentadas en torno a la naturaleza del Tao. Desde quienes identifican el Tao con la Idea hegeliana, hasta los que quieren ver en el Tao la versión china del *apeiron* de Anaximandro. Frente a quienes sostienen que el Tao del *Lao zi* tiene una lectura materialista y atea, otros valoran como idealismo objetivo el sistema filosófico que se encierra en el libro[50].

Si nos remitimos al *Lao zi*, «Libro del Tao» por antonomasia, varias son las aproximaciones al Tao que encontramos en él. A continuación pasamos a presentarlas, en un orden que no tiene más significado que la comodidad de la exposición.

► *El Tao es la «ley universal»* (普遍法贝 pubian faze)

Esta interpretación es aceptada, casi unánimemente, por los comentaristas del *Lao zi*. El carácter *dao* aparece a veces en el libro, muy claramente, en su acepción de «ley universal», en su función de Orden eficaz.

En este sentido, el Tao del *Lao zi* supone una profunda evolución comparado con el Tao de Confucio o el de Mo zi. Evolución en el sentido de que ha perdido todas las connotaciones religiosas que aún se aprecian claramente en estos dos filósofos. En el *Lao zi*, en cambio, el Tao se nos muestra exclusivamente en una dimensión racional, como *logos* que se identificaría con las leyes de la Naturaleza. Otra cuestión será si tras esta —o además de esta— concepción funcional del Tao, se encuentra una realidad material o una realidad espiritual. Cuestión que al *Lao zi* no parece interesarle; lo verdaderamente importante es el carácter de ley (*fa*), de norma, que garantiza y sustenta un orden universal. Y así, cuando se dice del Tao que no actúa, y que por eso nada deja de hacer, ¿qué otra cosa puede significar sino que se identifica con la «ley universal del movimiento y de las transformaciones del universo»? Nos hallaríamos ante una concepción ateleológica del Tao, opuesta a la de un Dios providente.

► *El Tao es el Todo*

Entre las varias referencias a la inefabilidad (y a la incognoscibilidad) del Tao que encontramos en el *Lao zi*, una de ellas, ya citada, la hace derivar de su condición de Totalidad:

> El Tao, en su inmensidad, no se puede describir.

Como vimos antes, ni los sentidos ni el entendimiento, son vías que permitan llegar hasta el Tao. Pero ¿a qué se debe, en definitiva, semejante imposibilidad de alcanzar el Tao? ¿Por qué el Tao escapa a la persecución de nuestros sentidos y de nuestro entendimiento? Porque sentidos y entendimiento son facultades que se mueven en los límites de la dualidad sujeto-objeto, en el ámbito de la dicotomía radical que separa y enfrenta al «yo» con el «no yo», cuando en realidad «yo» y «no yo», sujeto y objeto, son una y la misma cosa. Separan, distinguen, y por tanto rompen la unidad fundamental de todos los seres. El «esto» y el «aquello»; «verdad» y «error»; «ser» y «no ser»; son todo ello una pura fábrica nuestra, y al mismo tiempo una barrera que nos estorba y hace imposible la intuición del Tao, *Totalidad* en que todo se hace *Uno*, en la que el «es» y el «no es» se identifican.

En este punto se descubre una sorprendente coincidencia con el pensamiento hegeliano, en el que también el ser y no-ser sólo «existen» realmente en su superación: el devenir de la *Totalidad*. Un paralelismo entre ambos pensamientos que queda más que patente cuando leemos en Hegel:

> Los antagonismos que encerraban su importancia bajo la forma de espíritu y materia, de alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etc., van convirtiéndose a medida que se desarrolla la cultura, en los antagonismos de razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, subjetividad absoluta y absoluta objetividad. Superar estos antagonismos cuajados es el interés único de la razón. Al parecer, este interés no va dirigido contra los antagonismos como tales, pues el desdoblamiento necesario es un factor de vida, ya que ésta se desarrolla eternamente en forma antagónica, y la Totalidad, en la suprema vida, sólo puede lograrse mediante una restauración que supere la separación suprema. Contra lo que la razón se dirige es contra la absoluta fijación del desdoblamiento por el entendimiento, y en mayor medida aún si los términos que se oponen en absoluto proceden de la razón misma (*Diferencias entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. J. A. Rodríguez Tous, Alianza, Madrid, 1989, p. 38).

Podemos apreciar, por tanto, que tanto en el taoísmo como en Hegel la dialéctica de la Totalidad resuelve todos estos dualismos, supera la rígida dualidad en que, cual tela de araña, nos mantienen atrapadas las facultades discriminantes.

Y ése será el camino propuesto por el *Lao zi* para llegar al Tao:

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia [63 (XIX)].

El Tao, pues, entendido como Totalidad, tendría como correlato en Hegel a la Totalidad como integridad, como el perfecto *ser para sí*, lo Absoluto.

Ahora bien, se puede apreciar una diferencia importante: en el taoísmo esta Totalidad es *ya dada*. El Todo, el Tao, está presente por doquier: el Todo en cada una de las partes; el Infinito en cada uno de los finitos; el Absoluto en cada uno de los relativos.

¿Cómo se realiza el Tao, lo Absoluto, la Totalidad, en cada uno de los particulares? A través del Te (de), a través de la Virtud.

► *El Te* (德, «*Virtud*»)

El Tao, por una parte trascendente, por otra, a medida que se manifiesta, se hace inmanente en los seres. Y a eso es a lo que el *Lao zi* llama *de*, la «Virtud» del Tao.

Al igual que el carácter *dao*, también el *de* sufrió una evolución semántica desde su primera y más concreta significación. Incluso cabe decir que en el caso del *de*, esta evolución fue mucho más profunda y radical. El carácter *de* está formado por tres componentes gráficos que significan: «caminar», «mente» («corazón») y «rectitud». Por tanto, desde los tiempos antiguos, se usaba para representar «un caminar dirigido por una mente recta», o lo que es lo mismo, una «buena conducta», una «conducta virtuosa». De ahí que sea de uso común traducirlo por «virtud», y de hecho en el chino moderno forma parte de los términos *dexing* (德行) y *daode* (道德) que traducen nuestro término «virtud» en su sentido moral. Sin embargo, en el taoísmo, el carácter *de* va a adoptar el significado que corresponde en primer lugar, según la etimología, al *virtus* latino: «fuerza», «eficacia», «poder».

En la lengua china, el significado moral del término es el punto de partida, en tanto que en nuestras lenguas es el punto de llegada.

Por tanto, en el taoísmo el Te es el «poder», la «eficacia» (la Virtud) del Tao, que se manifiesta al particularizarse en los seres. El Tao es la Totalidad, que a través del Te, la Particularidad, se manifiesta en la singularidad de los seres. El Te, en cierto sentido, es el puente entre el Tao y los seres, entre lo absoluto y lo relativo, un poco a la manera como entiende Plotino, en su emanantismo, la «entrada» en el mundo del poder del Uno. De ahí que, para algunos comentaristas, sirva de frontera (o unión) entre el componente idealista (más allá del *de*, en el ámbito del Tao) y los aspectos materialistas (por debajo del *de*, o derivados de él) del pensamiento del *Lao zi*.

El Te sería entonces la contrapartida del Tao. En vez de pensar en un supuesto monismo, que en cierto modo reproduciría los planteamientos que ya por entonces, en la antigua Grecia, habían desarrollado algunas escuelas presocráticas, podríamos hallarnos ante un dualismo, en el que se distinguiría, por un lado, el principio del que proceden los seres (Tao), y por otro, el principio que rige y es ley de sus cambios y transformaciones (Te). En este sentido podría interpretarse el pasaje del *Lao zi* que dice:

> El Tao los engendra,
> el Te los alimenta,
> la materia les da forma [14 (LI)].

Por consiguiente el Te, que en definitiva no es sino la particularización del Tao en cada uno de los seres concretos, viene a representar el puente entre lo universal y lo particular. Un *puente que no es distinto de las orillas que une*, y ése es el profundo y elevado sentido de *El Tao y su Virtud*.

Al final llegamos a la conclusión de que en el *Lao zi* queda totalmente excluida la interpretación del Tao en el sentido de causa primera, de principio creador. Nada se crea en el mundo, y el mundo mismo no ha sido creado. El Tao no es una *natura naturans*, no es un Todo en el que se hallen prefigurados todos los seres. El Tao no crea a los seres, los hace ser como son. Ni tampoco es una Totalidad —Todo inexistente, no Todo que ya existe— entendida como meta coordinadora del movimiento dialéctico. (Compárese con Marx: Totalidad que se va realizando a lo largo de un proceso).

Ahí también hallamos la explicación de por qué la praxis queda excluida de la interpretación del hombre en el taoísmo. Es su doctrina del *wu-wei*, de la que trataremos más adelante.

Esta Totalidad ya dada del taoísmo no excluye, sin embargo, un movimiento dialéctico perfectamente cerrado y circular:

> [El Tao es un proceso ininterrumpido que retorna siempre a la vacuidad (*wu wu*), el no-ser de las cosas] [58 (XIV)].
> Los caminos del Cielo (el Tao del Cielo) son circulares,
> todos y cada uno (de los seres) retornan a su raíz (A13).
>
> Los infinitos seres se desarrollan profusamente,
> y yo contemplo su (constante) retorno.
> Innumerable es la variedad de los seres,
> (mas) todos y cada uno retornan a su raíz [60 (XVI)].
>
> Lo grande (el Tao) se desborda,
> al desbordarse se extiende hasta muy lejos,
> hasta tan lejos que acaba por retornar [A11 (69, XXV)].

Así pues, descubrimos que, en último término, el Tao no es una sustancia, sino un proceso, el *camino* —volvemos a su significado primero— que siguen los seres. Es lo único permanente (常, 恒 *chang* o *heng*) que hay detrás de los cambios. Mas conviene no perder de vista que ese *camino* que es el Tao es un camino que lleva a sí mismo; no es un *camino hacia*, sino un camino que es principio y final, o un camino sin principio ni final.

► *El Tao es una «cosa caótica»* (混成之物 huncheng zhi wu)

Algunos comentaristas se decantan por una aproximación al Tao como «cosa caótica». Reconocen, eso sí, que todas las sentencias del *Lao zi* en que aparece el carácter Tao son oscuras, hasta el punto de que pueden interpretarse en ambos sentidos, materialista e idealista; todas, menos una. La que leemos al comienzo del capítulo A11 (69, XXV):

> Hay una cosa confusamente formada,
> anterior al Cielo y a la Tierra.

El carácter *wu* (物, «cosa») podría referirse a una entidad espiritual, pero la expresión *hun cheng* (混成, «confusamente formada») forzosamente alude a una realidad material. Esa realidad material con la que se identifica el Tao sería precisamente el *qi* (, *pneuma*, el «hálito cósmico», tan afín al *prana* del hinduismo), una categoría de la antigua filosofía china que no sobrepasa los límites de lo material. ¿Cómo demostrar que el Tao es el *qi*? A partir del pensamiento taoísta tradicional, contenido y desarrollado en otros textos, como «La obra interior» del *Guan zi*. Enfocados desde esta perspectiva, numerosos pasajes del *Lao zi* se iluminan y hacen comprensibles, dice Feng Youlan, quien afirma que con toda seguridad el Tao del *Lao zi* y el *qi* (o *jing qi*) de las otras escuelas taoístas es una y la misma cosa[51]. Como conclusión, afirman los defensores de esta tesis, el principio y origen, llámese Tao, llámese *qi*, tanto para el *Lao zi*, como para las restantes corrientes taoístas, es siempre algo que no sobrepasa los límites de la materialidad.

► *El Tao no tiene forma ni figura, es Nada* (无)

La identificación del Tao con la Nada, con el No-ser, se repite en todos los antiguos textos taoístas. Se nos dice que el Tao es «forma sin forma, figura sin cuerpo» [58 (XIV)]; que «el gran principio fue la Nada; no había Ser, ni había nombres»[52]; que «las cosas del mundo nacen del Ser, y el Ser nace de la Nada» [4 (XL)]; que «el Tao es la Nada que existe como si no existiera» (*Huai Nan zi*, libro I).

En el propio *Lao zi*, aunque no se dice expresamente, deducimos la identidad de Tao y Nada a partir de la comparación de los capítulos 4 y 5, en los que la Nada y el Tao, respectivamente, aparecen como origen de los seres.

La Nada, por tanto, no es un término puramente negativo, por cuanto designa el origen de la existencia. El Tao, identificado con la Nada, es el principio cosmogónico. Del Tao (Nada, wu) surge el Ser (有 *you*), el mundo visible (¿alienación de la Idea hegeliana?) en cuyo seno irán apareciendo los seres particulares: No-ser - Ser - Seres.

El Occidente platónico niega el verdadero ser a lo concreto y lo reserva para el mundo superior de las Ideas. En la antigua China taoísta, por el contrario, se reserva el ser (*you*) para lo concreto, lo limitado y lo imperfecto, mientras que el Tao es el *wu* (no-ser), o algo anterior a la distinción entre *you* (ser) y *wu* (no-ser). En todo caso, la imperfección del *you* no ofrece dudas para el taoísta, e incluso sirve para demostrar la inexistencia de cualquier ente creador. Así, Guo Xiang, un filósofo taoísta del siglo IV, propone una suerte de argumento ontológico *sensu contrario* sobre la base de dicha imperfección:

> Holgaría preguntar si el «hacedor de las cosas» (造物 *zao wu*) es algo (*you*) o no es nada (*wu*). Si no fuera nada, ¿cómo sería capaz de hacer las cosas? Y si fuera algo, [dado que el ser implica imperfección] no estaría a la altura de poder hacer las cosas en sus infinitas formas. Por ello carece de sentido discutir con alguien del hacedor de las cosas hasta que no entienda que las innumerables formas se hacen por sí mismas (自然 *zi ran*).[53]

Acabamos de ver cómo el *Lao zi* en uno de sus pasajes establece la precedencia y preeminencia ontológica de la Nada sobre el Ser. Sin embargo, una vez más, otros fragmentos parecen entrar en manifiesta contradicción con dicha tesis:

> Ser (*you*) y no-ser (*wu*) se engendran mutuamente [A9 (46, II)].

E incluso se llega a identificar la Nada con el Ser:

> Tienen entrambos (*wu*, *you*) el mismo origen,
> diferentes nombres de una misma realidad [45 (I)].

Idea corroborada por otras importantes obras taoístas posteriores, como el *Huai Nan zi*, cuando dice, como ya hemos visto:

> El Tao es la Nada que existe como si no existiera.

Ahí está, probablemente, la clave interpretativa de las palabras del *Lao zi*: existir es no existir; en el Tao, como ya antes vimos, se da esa *coincidentia oppositorum*, que empieza por la coincidencia de la oposición-raíz, el «es» frente al «no es». En el taoísmo queda, pues, anulada la diferencia entre ser y no-ser; algo que no ocurre en el pensamiento occidental, salvo, y con muchas reservas, en Nicolás de Cusa. La identidad de los contrarios, sin ni siquiera la proyección de una síntesis que los resuelva, he ahí la última palabra de la metafísica oriental. En este terreno la lengua china dispone de una gran ventaja, a la hora de expresar estos conceptos. En el latín y en el griego, lenguas en que se formó nuestra filosofía, no se distinguen el uso existencial y el uso copulativo del verbo «ser»; fueron las traducciones en árabe —que sí los distingue— las que provocaron las disputas escolásticas en torno a la esencia y la existencia. En el chino clásico se dispuso desde el principio de los caracteres *you* y *wu* para significar la existencia o no existencia (y también el «tener» y «no tener»),**[54]** y de los caracteres *shi* (是) y *fei* (非) para significar el uso copulativo de nuestro verbo «ser». Hay todo un libro del *Zhuang zi* destinado a exponer este punto, el libro II, «De la unidad de los seres», en el que se dice:

> Por el *es* existe el *no es. Aquello y esto* no son más que expresiones que han nacido ahora mismo. Nacen ahora y ahora mueren. Ahora mueren y ahora nacen. Ahora es posible y ahora no es posible. Ahora es imposible y ahora ya es posible. Porque *es* y porque *no es*; porque *no es* y porque *es*. Por eso para el sabio todo *es* es. *Esto* es también *aquello* y *aquello* es también *esto*. En *esto* unifica al *es* y al *no es*. En *aquello* unifica al *es* y al *no es*. ¿Existe, en realidad, diferencia entre *aquello* y *esto*, o no existe, en realidad, diferencia entre *aquello* y *esto*? El punto en el que el *esto* y el *aquello* no tienen su pareja es el quicio del Tao. El quicio del Tao está originariamente en el centro del círculo, y desde allí puede corresponder a todo indeficientemente. El *es*, en aquella unidad, es inagotable…
>
> El *no es*, en aquella unidad, es también inagotable. Así, antes que llamar *dedo* algo del dedo que no es dedo (una cualidad), mejor sería llamar *no dedo* aquello del dedo que no es el dedo. Antes que llamar *caballo* algo del caballo que no es el caballo, mejor fuera llamar *no caballo* lo que en el caballo no es el caballo. «El Cielo y la Tierra son un dedo», «todos los seres son un caballo»…
>
> Había ya un principio. Había un principio que no había tenido aún principio. Había un principio anterior a ese principio sin principio. Había seres. Había la Nada. Había la Nada anterior a la Nada. De pronto existe la Nada y no sabemos del Ser y de la Nada cuál existe y cuál no existe (*Zhuang zi*, «De la unidad de los seres», III, IV, V).

Al igual ocurre en Hegel cuando plantea en la Lógica el comienzo del movimiento dialéctico: *Ser* y *Nada* son dos anotaciones del *Vacío*, y por tanto no se da una escisión de la identidad. El comienzo de Hegel debe entenderse como el doble posicionamiento de un mismo término, pues no hay dos términos en el sentido de dos contenidos diferenciados, sino dos anotaciones de un mismo término. Lo que se encuentra así señalado por Hegel es una diferencia mínima, la diferencia de dos anotaciones idénticas —dos anotaciones para el vacío—, su anotación en dos lugares diferentes, dos anotaciones que sólo difieren por el lugar que ocupan. En último término *ser* y *nada* representan un único y mismo contenido. De modo que aunque el proceso hegeliano encierra cierta idea de movimiento, éste debe entenderse sólo en el

sentido de desplazamiento —desplazamiento de lo mismo, de lo Uno—, y no como transformación, por lo que no se puede hablar de escisión de la identidad.

Otro gran filósofo que trató en profundidad la relación entre el ser y el no-ser, Nâgârjuna, también puede arrojar cierta luz sobre el problema. Fue el máximo representante de la escuela *mâdhyamaka* («Vía del Medio»), una corriente del *mahâyâna* que sostenía una doctrina intermedia entre las afirmaciones extremas del ser y del no-ser. Nâgârjuna desarrolló la doctrina de la Vacuidad, aplicando un enfoque dialéctico del ser en sí y de la existencia condicionada. Para este filósofo budista, lo absoluto es tan vacío como lo relativo, dado que si se opusiera a lo relativo dejaría de ser absoluto. La Vacuidad no pasa de ser una simple «designación metafórica», que escapa tanto a cualquier connotación verbal, como a toda aprehensión racional.

Al final se llega, por tanto, a la conclusión de que el Tao no se puede interpretar ni como el absoluto Ser, ni como la Nada, es decir, el absoluto No-ser. No cabe en el taoísmo semejante lectura, por cuanto ambos extremos, en una especie de «oscilación dialéctica de lo Absoluto», quedan superados y anulados (o subsumidos) en un Todo que no es nada, o una Nada que lo es todo: el Tao.

1.3 *La vacuidad del Tao*

El Tao es vacío… [48 (IV)].

El Vacío o Vacuidad es uno de los grandes temas del taoísmo filosófico. Acabamos de hablar de sus afinidades y similitudes con las teorías de Hegel y las doctrinas de Nâgârjuna. En este sentido conviene recordar que mucho antes de que se formara y desarrollara el concepto de «shûnyatâ» en el «mahāyāna» budista, inspirador de toda la extensa y riquísima literatura de la «Prajñāpārāmitā», la idea de Vacuidad ya aparece en el *Lao zi*, evocada de forma simbólica: el fuelle [A12 (49, V)]; el cubo de la rueda, el vacío de los recipientes, las puertas y ventanas [55 (XI)].

En estos dos fragmentos la idea de «Vacuidad» está representada gráficamente de forma distinta. En el primero se usa el carácter 虚 (*xu*), que deriva de un antiguo pictograma en el que se representa una alta meseta; ésta, al estar inculta y desierta, sirve para transmitir la idea de «vacío». En la literatura taoísta posterior fue el carácter utilizado para significar la «Vacuidad» como característica primera del Tao. Y también fue, a partir de los primeros siglos de nuestra era, el carácter que los budistas tomaron prestado del taoísmo, al traducir los sutras, como equivalente del término sánscrito *shûnyatâ* («Vacuidad»), con el que se significa el concepto fundamental sobre el que se levanta todo el edificio filosófico del *mahâyâna*. Otro de los caracteres que usaron los budistas para traducir *shûnyatâ* fue 空(*kong*, «vacío», «espacio», «firmamento»), más adaptado que el anterior a la dimensión espacial de su idea de la Vacuidad. Aunque en su etimología, este carácter representa el vacío de un agujero, de una gruta excavada.

En el segundo fragmento la idea de «Vacuidad» se representa mediante dos caracteres, 无有 *wu you*. Literalmente significan «no haber», «no existir», lo que implica una identificación de Vacuidad y Nada. La Nada (*wu*) es el Noser (*wu you*), es decir, el «vacío de ser». De ahí que en otros fragmentos encontremos la más concreta expresión 无物 *wu wu* (literalmente, «no haber cosas») para designar la «Vacuidad».

En este mismo fragmento observamos también una identificación indirecta del Tao con el No-ser, con la Vacuidad, cuando dice al final que la eficacia («que cumpla su misión») es atributo del No-ser. Recuérdese que el Tao es el Todo (o la Nada) eficaz; eficacia manifestada en el Orden que domina el ámbito de la apariencia.

Esta identificación del Tao con el Vacío (con la Nada), se hace explícita en otros fragmentos del *Lao zi*:

> El Tao es vacío… [48 (IV)].
> La gran plenitud parece vacía [B7 (8 XLV)].

En estos dos pasajes, en lugar del carácter *xu*, encontramos el carácter 冲(*chong*), sinónimo raramente usado, y que más tarde los taoístas emplearán en la expresión 冲

虛(*chongxu*) para designar el vacío vital (hallarse mentalmente libre de todo cuidado).

En el *Zhuang zi* encontramos numerosas referencias a la «Vacuidad», casi siempre entendida como estado de la mente. En el libro III, para conservar la integridad de nuestra naturaleza se nos recomienda «tomar como norma invariable acomodarnos a la Vacuidad»[55]; y en el VI nos dice que la «quietud silenciosa» procede de la «vacuidad suprema»[56]. Y también:

> El Tao se aposenta en la vacuidad. La vacuidad es abstinencia mental.[57]

Parece, pues, que el *Zhuang zi* representa una evolución hacia posturas místicas: la presencia en nosotros del Tao, de cuya vacuidad participamos y en la que nos hacemos uno con él. Veamos algunos ejemplos:

> Penetra en lo que no tiene límites (el Tao) y lleva tu mente al estado de quietud…
> Entonces tu mente habrá alcanzado el estado de Luminosa Vacuidad.[58]

> Hacerse uno con el origen del universo (el Tao) es vacuidad.[59]

Y sobre todo cuando se nos relata el último de los varios encuentros que tuvo un maestro taoísta llamado Hui zi con un famoso samán de grandes poderes:

> Al día siguiente vino de nuevo el samán. Mas plantarse ante Hui zi y salir corriendo con el rostro demudado fue todo uno.
> —Ve tras él —dijo Hui zi a su discípulo (Lie zi)—. Así hizo éste, mas no pudo alcanzarle. Cuando retornó junto a su maestro, dijo:
> —Ni rastro de él; no sé a dónde ha ido, no he podido alcanzarle.
> —Lo que acabo de mostrar ante él —dijo Hui zi— ha sido un estado de unión con mi principio. Me he presentado en mi vacío, como algo indefinido, de suerte que él no podía saber qué era lo que tenía delante… Eso es lo que le ha hecho salir corriendo.[60]

Terminaremos este breve y muy resumido recorrido por el *Zhuang zi* citando un fragmento, que de no manifestar su autoría, muy bien podría pasar por texto budista:

> Es menester disipar la confusión del ánimo, romper las ataduras de la mente, eliminar los impedimentos de la virtud, remover los obstáculos del Tao. Honores, riquezas, ostentación, poder, fama y lucro son las seis cosas que confunden el ánimo. El talante, los movimientos, el semblante, el discurso, el porte y la voluntad son las seis cosas que atan la mente. Odio, deseo, alegría, enojo, tristeza y gozo son las seis cosas que impiden la virtud. Rechazar, aceptar, tomar, dar, conocer y poder son las seis cosas que estorban el Tao. Si no turban tu pecho estos cuatro senarios, podrás mantenerte en perfecto equilibrio; manteniéndote en perfecto equilibrio, tendrás sosiego; estando sosegado, verás con claridad; viendo claramente, alcanzarás la vacuidad; en la vacuidad, no actuarás sin que nada dejes de hacer.[61]

Si antes citamos a Nâgârjuna, fundador de la escuela *mâdhyamaka*, cuyas doctrinas giran en torno a la idea de la «vacuidad de todos los fenómenos», ahora,

tras leer a *Zhuang zi*, no podemos menos de hacer referencia a Asanga y su escuela *yogâcâra* o *cittamatra* («todo mente»). Para esta escuela, en el ámbito de la verdad suprema (*paramartha satya*) los fenómenos no existen, son vacíos, proyecciones de la mente; y la propia mente es vacía, aunque de algún modo existe. Existencia ésta, de la mente, que los *madhyâmikas* no admiten.

1.4 *La epifanía del Tao: el* yin *y el* yang

Cuando los taoístas se plantean la pregunta sobre el origen de los seres (la pregunta sobre el *arjé* de los primeros filósofos griegos), las respuestas que encontramos vienen a coincidir:

> Lo que no tiene nombre es principio de todos los seres *[Lao zi*, 45 (1)].
>
> En el principio existía la Nada. La Nada carecía de nombre (*Zhuang zi*, libro XII).
>
> Las cosas del mundo nacen del Ser, y el Ser nace del No-ser [4 (XL)].

«Lo que no tiene nombre» se refiere al Tao y a la Nada, pero no como «realidades» diferentes, sino como una misma y sola «realidad».

Si analizamos los pasajes pertinentes del *Lao zi*, podemos establecer que, por su naturaleza, el Tao es distinto de los seres y anterior a ellos:

> El Tao parece raíz de todos los seres [48 (IV)].

> Hay una cosa confusamente formada,
> anterior al Cielo y a la Tierra.
>
> … De nada depende y no sufre mudanza,
>
> … la denominan Tao [A11 (69, XXV)].

De modo que el Tao no sólo es anterior a los seres, sino que, mientras éstos están sujetos a mudanzas y llamados a desaparecer, el Tao, absoluto, incondicionado, permanece idéntico a sí mismo en su inmutabilidad. Pasan los seres, mientras el Tao perdura. Por lo tanto los seres tienen que surgir de él. ¿Cómo?

A través de un proceso, de una especie de emanación hipostática, que nos describe el mismo *Lao zi*:

> El Tao engendra el uno, el uno engendra el dos, el dos engendra el tres, el tres engendra a los seres [5 (XLII)].

Éste es uno de los pasajes del libro que han servido de argumento a algunos comentaristas para sostener la espiritualidad del Tao. La clave de este fragmento estaría en el carácter *yi* (一, «uno»).

El «uno», según ellos, debe de entenderse como el *yuan qi* (兀气). *Qi* significa «hálito», «*pneuma*», y *yuan*, «principio originario». Por tanto esta expresión china, de difícil traducción, equivaldría al «aire» de Anaxímenes, o si se quiere, a la materia primordial platónica.

En cualquier caso, para dichos comentaristas este pasaje del *Lao zi* nos da a entender que la materia nace del Tao, para luego, a su vez, ser origen del universo. Conclusión: el Tao, anterior y distinto de la materia, no puede menos de ser de naturaleza espiritual.

► *El Uno, el Garuda y la* Svastika

Aparte de la interpretación puramente dialéctica de este proceso generativo o emanativo, de la que hablaremos más adelante, el problema que se plantea y que se ha dado a no poca confusión es el de la interpretación del Uno.

Un punto que parece no presentar grandes dudas, pero que, sorprendentemente, sigue provocando comentarios divergentes, es el de la relación entre el Tao y el Uno. Si consideramos en su literalidad el pasaje anterior y otro pasaje del *Zhuang zi* («La Nada […] fue el origen del Uno», libro XII), parece definitivo que Tao y Uno son distintos, y que el segundo procede o deriva del primero. Sin embargo, es frecuente encontrar comentarios al *Lao zi*, donde el término Uno se explica como sinónimo de Tao.

Cierto es que, con la oscuridad y ambigüedad que le son propias, el *Lao zi* emplea otras veces el término Uno en un contexto que inclina a identificarlo con el Tao. Esto ocurre en cuatro capítulos, que curiosamente, no aparecen en los antiguos textos de Guodian.

Sobre este problema ha arrojado luz, y no poca, el descubrimiento en la tumba de Guodian de un corto texto sobre el Gran Uno, a cuyo comentario remito al lector.

En primer lugar conviene decir que la expresión «Gran Uno» (太 一) no aparece en el *Lao zi* (sólo en el libro C de Guodian, siempre y cuando admitamos que el texto del Gran Uno forma parte del mismo), aunque sí en otros textos taoístas de la época pre-Qin, es decir, anteriores al año −221, en los que se emplea para nombrar al Tao. También hay textos (no taoístas) donde se habla del Gran Uno como origen primero de donde todo procede. Es el caso del *Zhongxiaji*, uno de los libros del *Lüshi chunqiu* («Primavera y Otoño de Lü»), donde la secuencia del proceso evolutivo universal es:

Gran Uno
⇩
Los dos principios (两仪)
⇩
El *Yin* y el *Yang*
⇩
El Cielo y la Tierra
⇩
El Sol y la Luna
⇩
Las estrellas y las constelaciones
⇩
Las Cuatro Estaciones (Frío y Calor)
⇩
Los infinitos seres

También el *Liyun*, un libro del *Registro de los Ritos* (礼记 *Li* ji), nos presenta el Gran Uno en el origen de todo cuanto existe. Es él quien separa el Cielo y la Tierra, quien hace alternar el *yin* y el *yang*, quien muda las estaciones y quien ordena a los seres y establece en su lugar los espíritus y a los dioses.

El Gran Uno fue objeto de culto desde tiempos muy antiguos, al menos en el Estado de Chu (precisamente el lugar donde se ubican las tumbas de Mawangdui y de Guodian). En el *Jiuge* (九歌, «Nueve cantos»), obra literaria que refleja en gran medida el samanismo de la antigua China, se habla de ofrendas al Gran Uno, y el *Jiuge*, aunque atribuido al gran poeta Qu Yuan (-339 a -278), es sin duda, en su contenido, muy anterior. En el siglo −II el Gran Uno, convertido en divinidad suprema, ocupa el lugar más elevado dentro de la tríada de los Tres Uno (三 一 *San* Yi), y fue objeto de culto en la corte de los emperadores de la dinastía Han del Oeste. Algunas escuelas lo veneraron como un dios solar, con lo que su figura y lo que ésta representaba se relaciona muy estrechamente con los cultos solares arios (mitraísmo, mazdeísmo, Bon de la *Svastika*). No cabe duda que estas «sabidurías occidentales» llegaron hasta el imperio de los Han a lo largo de la entonces ya floreciente y próspera Ruta de la Seda, antes incluso que el budismo.

Un dato de primera importancia fue el hallazgo en la tumba n.º 3 de Mawangdui, en 1973, de una pintura del Gran Uno. Fue un descubrimiento al que aún no se ha prestado toda la atención que se merece, por las implicaciones de largo alcance que encierra.

En ella el rostro y las piernas del Gran Uno (que aparece flanqueado por Lei Gong (雷公, «Señor del Rayo») y por Yu Shi (雨 师, «Maestro de la Lluvia») son de color rojo. Tiene cuernos y unos brazos que parecen alas, y la boca en forma de pico de ave. Evidentemente es una variante antropomórfica del mítico garuda. Este es el nombre hindú con que se conoce en Occidente al gran pájaro sagrado, que en China llaman *peng* 鹏 (también 金翅鸟, «pájaro de alas de oro») y en el Tíbet, *khyung*. Precisamente el Bon de la *Svastika* tibetano tiene al garuda, junto con la propia *svastika* (dextrógira), como su símbolo identificador.

Ya en tiempos de la dinastía Shang se representaba al dios supremo que habita en las alturas como una mezcla de pájaro y de dragón (cuernos). En cuanto al garuda, su aspecto varía, aunque siempre combina el humano con el de un ave (generalmente de presa). La cabeza suele ser de águila o halcón, y raramente humana. El autor descubrió recientemente la pintura de un garuda con rostro humano, en medio de unos frescos budistas (de hace alrededor de 1500 años) conservados en una remota gruta en la región de Kucha, en el Turquestán chino.**[62]**

Nos hemos detenido en consideraciones sobre el garuda, por dos razones. Primero, porque es una figura «universal» en Oriente, que se repite en muchas y variadas culturas de Asia, lo que la convierte en símbolo de esa comunicación y comunidad de ideas.

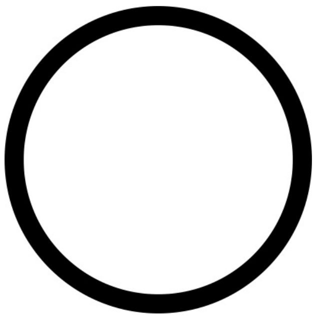
Y en segundo lugar, porque como ha venido a demostrar la pintura de Mawangdui, el garuda es también un símbolo del Gran Uno, que aclara muchos extremos hasta ahora de difícil comprensión.

Admitido que el garuda es símbolo del Gran Uno, éste ya no puede identificarse con el Tao («que no tiene forma»). Por tanto, y siguiendo con las semejanzas del simbolismo, el Gran Uno será el puente (o mejor, la cuerda sagrada, como en las visiones samánicas) que comunica el Cielo (el Absoluto, el Tao) con la Tierra (lo relativo, el mundo, los mundos de los infinitos seres). Al igual que el garuda, cuando se eleva desde el sucio mundo hasta la infinita pureza de espacio ilimitado en su vacuidad.

Pero el garuda no es el único símbolo del Gran Uno, pues existen diagramas (uno de ellos muy bien conocido en Occidente), que representan las grandes categorías del pensamiento taoísta.

Nos estamos refiriendo al *Tai ji* («Gran cúspide» o «Límite supremo»), al *Tai yi* (太 一, «Gran Uno» o «Supremo Uno») y al *Wu ji* (无 极, «Ilimitado»). Este último, lógicamente, es el Tao.

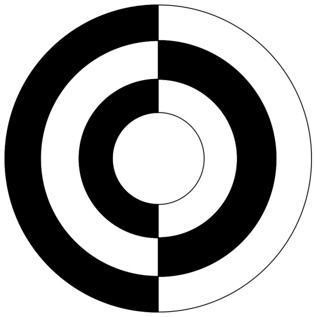
Pese a que algunos, como Ge Zhaoguang, afirmaron que son tres denominaciones diferentes de una misma realidad, por todo lo anteriormente expuesto se deduce que esta opinión no es aceptable. Al menos en lo que afecta al Tao, pues en lo que sí convienen la mayoría de los estudiosos es en considerar uno y lo mismo el Supremo Límite y el Supremo Uno. En un primer momento *Tai ji* es sinónimo de *Tai yi*, y sólo más tarde aparecerá el Ilimitado (*Wu ji*) como anterior y origen de ambos. El diagrama que representa al *Wu ji*, es decir, al Tao en su Vacuidad original es:



(Impresión de quietud / Ciclo cerrado / El Tao, principio y fin)

Nótese que el círculo fue la primera, la más antigua, representación pictórica del disco solar. Más adelante se añadiría una cruz inscrita, y la misma *svastika* (símbolo solar universal) pudo derivar de esta última figura, mediante una cuádruple interrupción de la circunferencia, con lo que, de forma muy sencilla, se procura una impresión de movimiento (la rueda o carro del Dios-Sol).

El diagrama que representa al *Tai ji* (o *Tai yi*) es:



(Impresión de movimiento)

El significado de uno y otro diagrama viene determinado por los dos aspectos contenidos en el Gran Principio: la quietud del Absoluto, del Infinito, del Tao (Nada, No-ser), he ahí el *Wu ji*; que, en el momento en que comienza a moverse, y se inicia el proceso emanativo, se transforma en *Tai ji* (o *Tai yi*). Y ahora entendemos por qué se ha confundido a menudo al Tao con el Gran Uno. En último término no son sino, como antes hemos señalado, las dos caras de una misma entidad… vacía (algo que también se podría aplicar a las categorías Ser y No-ser).

El proceso emanativo del que venimos hablando tiene, naturalmente, un punto de partida (El Tao, el *Wu ji*) y un punto de llegada (los infinitos seres). En medio, se sitúan, sucesivamente, el Gran Uno (o *Tai ji*), el *yin-yang* y los cinco elementos:

Tao

⇩

Gran Uno

⇩

Yin Yang

⇩

Cinco elementos

⇩

Seres

El *yin-yang* constituye una particularidad del pensamiento chino, al menos en su formulación, pues el componente dualista, dialéctico, lo volvemos a encontrar en otras corrientes ideológicas, sobre todo iranias (mazdeísmo). Uno de los sistemas de origen iranio, que luego llegaría al Tíbet y allí prosperaría, es el conocido como Bon de la *Svastika*. En él el proceso evolutivo universal es de especial interés cuando lo confrontamos al taoísta. El punto de partida sigue siendo el Absoluto, aquí bajo el nombre de *Svastika* («Yúngdrung» en tibetano; «Drungmu», en la antigua lengua del Tíbet occidental), pero los pasos intermedios son muy diferentes:

Svastika
⇩
Gnosis
⇩
(Espacio) Vacío
⇩
Materia primordial
⇩
Seres

Obsérvese que el Vacío no posee aquí una verdadera dimensión ontológica: no se identifica con el Absoluto (la *Svastika*), a diferencia del Vacío del Tao. Por el contrario, vemos la importancia concedida a la Gnosis, Sabiduría primordial que destruye la dualidad sujeto-objeto, y permite alcanzar la intuición del Absoluto. Un Absoluto cuya manifestación visible es el Sol (heliolatría), y su símbolo la *svastika*, equivalente al Tao.

► *El* yin *y el* yang

Acabamos de ver que para los taoístas el *yin-yang* es un puente. Un puente que, en el proceso de gestación del universo, une al Gran Uno con los cinco elementos de que están formados los seres. Son dos fuerzas o principios opuestos, cuya alternancia e interacción dan lugar al universo, en su formación y en sus cambios.

La primera noticia sobre el *yin* y el *yang* la encontramos en el *Libro de los Cambios*:

> En el origen de los cambios se halla el *Tai ji*, que engendró al *Yin* y al *Yang*.

Más tarde será el *Lao zi* el que nos diga:

> El Tao engendra al uno,
> el uno engendra al dos,
> el dos engendra al tres,
> el tres engendra a los diez mil seres.
> Los diez mil seres albergan en su seno el *yin* y el *yang*, cuyas energías vitales (*qi*) chocan para tornarse en armónica unidad [5 (XLII)].

Zhou Dunyi, un filósofo del siglo XI nos describe este juego de energías, y su papel en el proceso cosmogónico. Según él, cuando el *Tai yi* se pone en movimiento crea el *yang*. El movimiento se prolonga hasta llegar al apogeo, y entonces se convierte en reposo, del cual surge el *yin*. Cuando el reposo llega al apogeo, comienza de nuevo el movimiento… Y así, en medio de esta alternancia y mutuo condicionamiento y combinación de movimiento y reposo, nacen los cinco elementos, y de ellos los infinitos seres.

Vemos, pues, reproducido en Zhou Dunyi el esquema anterior:

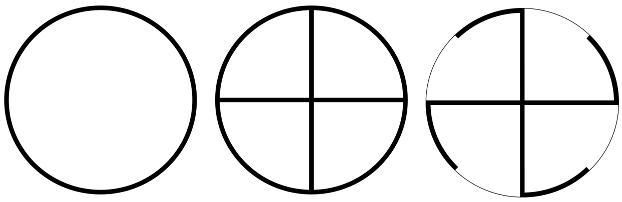
Tao
⇩
Gran Uno
⇩
Yin-yang
⇩
Cinco elementos
⇩
Seres

Sin embargo, Zhou Dunyi se apresura a declarar que todos, sin excepción, el Gran Uno, el *yin-yang*, los elementos y los infinitos seres, se identifican, es decir, son una sola y misma realidad.

► *El símbolo del* yin-yang

El diagrama del *Tai ji* que ya conocemos, es al mismo tiempo representación del *yin* y del *yang*. Sus orígenes son muy discutidos, y de hecho, el primitivo símbolo era diferente: tres círculos concéntricos alrededor de un pequeño círculo blanco, cuyas mitades, alternativamente eran blancas y negras.

También existe otra curiosa teoría que asocia el símbolo del *yin-yang* con la *svastika*, concretamente con la *svastika* sinusoidal (*lauburu* eúskaro). En todos los casos el origen seguiría siendo el mismo, es decir, el círculo símbolo del disco solar; sólo variaría su desarrollo.



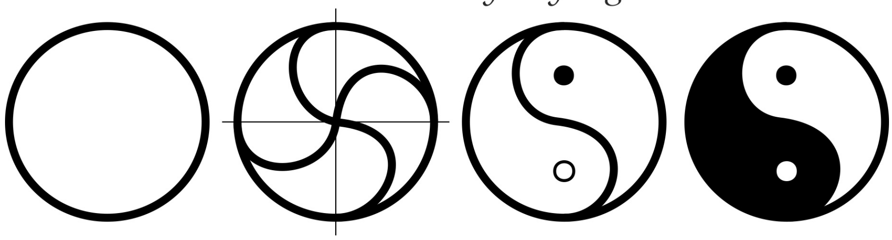
1. Circunferencia.
2. Circunferencia con una cruz inscrita.
3. Desaparición de parte de la circunferencia, de la que sólo quedan cuatro arcos, a partir de cada uno de los extremos de la cruz (en un sentido o en el contrario, según la *Svastika* sea dextrógira o levógira).

Svastika sinosuidal *(lauburu)*



1. Circunferencia.
2. Circunferencia con dos líneas sinusoidales entrecruzadas.
3. Desaparición completa de la circunferencia.

Símbolo del *yin-yang*



1. Circunferencia.
2. Circunferencia con dos líneas sinusoidales entrecruzadas.
3. Desaparece una de las dos líneas, y aparecen dos pequeños círculos en cada una de las dos mitades del círculo mayor.
4. Blanco y negro en cada una de las dos mitades y, contrariamente, en cada uno de los pequeños círculos.

► *El* Yi jing *y los hexagramas*

El *Yi jing* (易经, «Libro de los cambios») es un texto muy antiguo, tan antiguo que, según el *Han shu* («Libro de los Han»), su origen se remonta al mítico Fuxi 伏羲, considerado inventor de los ocho trigramas (*ba gua*, 八卦). Según la misma fuente, Zhou Wen Wang (el rey Wen de Zhou), quien vivió en el siglo −XI, fue el autor de los 64 hexagramas, así como de sus respectivas explicaciones y comentarios (卦象, 卦舌辛, 爻舌辛). Aunque otros sostienen que no fue él, sino su hijo Zhou Gong, el redactor del *Yi jing*.

En cualquier caso, el primitivo *Yi jing*, muy probabablemente, no pasó de ser un grimorio muy sencillo, que a las preguntas planteadas respondía con un simple *yang* (sí) o *yin* (no). Más tarde se fue complicando, hasta alcanzar el nivel de complejidad con que hoy se nos presenta:

> En los cambios se halla el *Tai ji* que engendró al *yin* y al *yang*. Éstos produjeron los Cuatro *xiang* (四相), que a su vez dieron nacimiento a los Ocho trigramas (*ba gua*).

Como ya sabemos, el *Tai ji* (Gran Cúspide) es el principio de la manifestación del Tao, y se identifica con el Gran Uno.

Yin ---- ----
Yang --------

(Estas dos líneas [yao, 爻]son la base de los cuatro *xiang*, de los trigramas y de los hexagramas).

	---------- ----------	---- ----	---- ---- ---- ----
Cuatro *xiang*	---------- ---- ----	---- ----------	---- ----

Ocho trigramas:

qian 車乞 Cielo	*kun* 坤 Tierra
zhen 震 rayo	*xun* 巽 viento
kan 坎 agua	*li* 离 fuego
gen 艮 montes	*dui* 兑 pantano (lago)

Dentro de los ocho trigramas, dos poseen una especial significación: *qian* 車乞 y *kun* 坤. El primero representa al Padre, el segundo, a la Madre. Los otros seis, son los «trigramas hijos» (六子). De estos «trigramas hijos», *kan* y *li*, por ser «capicúas», destacan sobre el resto de sus «hermanos». Así, por ejemplo, en la alquimia taoísta el trigrama *qian* representa el horno, y el trigrama *kun*, el caldero; y los trigramas *kan* y *li*, los ingredientes usados para elaborar el elixir de la inmortalidad.

Con el tiempo estos ocho trigramas se asociaron o relacionaron con los puntos cardinales y con las diferentes fases del ciclo estacional.

A su vez, combinando en parejas los ocho trigramas se forman los 64 hexagramas (seis líneas superpuestas cada uno), sobre los que se basa la práctica adivinatoria del *Yi jing*.

Más adelante Confucio incluyó el *Yi jing* entre los seis grandes clásicos, y compuso una serie de aclaraciones y comentarios, conocidos como *Yi zhuan* (易传). Sin embargo, el *Yizhuan* que hoy podemos leer es muy posterior, y se calcula que se redactó entre los años −300 y −200. Consta de diez comentarios (十翼, «diez alas») de los que el *Xi ci* (系舌辛) es el más importante. En el *Yizhuan* se desarrolla la teoría del *yin-yang*, que en el *Lao zi* sólo está esbozada o, si se quiere, presentada en sus líneas maestras.

En el *Yi jing* y en el *Yi zhuan* se explica el origen del universo y los cambios que en él acontecen a partir de los ocho trigramas (*ba gua*). Éstos, a su vez, se derivan de las dos líneas (partida y continua) que representan el *yin* y el *yang*. El juego del *yin* y el *yang*, ley fundamental de la Naturaleza, es el fiel reflejo de las relaciones entre el Cielo, el Hombre y la Tierra, y por ello mismo fundamento de la adivinación.

En cuanto al origen de la adivinación por medio del *Yi jing*, existen varias teorías. Desde luego no existen dudas sobre la antigüedad del uso de tablillas con fines adivinatorios (*zhanshi*, 战筮), y de su asociación con el primitivo texto del *Yi jing*. Pero a la hora de explicar su origen, sorprende el gran número de hipótesis barajadas:

- Según el *Xici*, Fuxi inventó los hexagramas luego de atentas observaciones de los fenómenos naturales.
- Dice también el *Xici* que el origen de los hexagramas se encuentra en la misma secuencia numérica, a saber en la división de los números en pares e impares. En ese caso podrían provenir de un antiguo culto numérico.
- El origen de los hexagramas se remonta a los primeros tiempos de las elaboradas prácticas adivinatorias, cuando se usaban con tal fin caparazones de tortuga sometidos a la acción del fuego. Las líneas (*yao*) de los hexagramas no son sino esquemas de las grietas que aparecían en los caparazones.
- Los hexagramas proceden de un antiguo culto sexual. La línea continua, símbolo del órgano masculino; la partida, del femenino.
- Provienen de las ramitas de milenrama o altarreina usadas en la adivinación (enteras y partidas). Aún hoy en día, cuando se practica la adivinación por el *Yi jing*, el método más común es el empleo de cincuenta tablillas o ramitas; y también, por comodidad, el más sencillo de las tres monedas.

2. La dialéctica taoísta

El *yin* y el *yang* no sólo son el eslabón central de todo el proceso evolutivo, sino que también son un símbolo perfecto de la contradicción universal. Lo que nos lleva de la mano a tratar uno de los aspectos más importantes del pensamiento taoísta: la dialéctica.

La dialéctica del pensamiento taoísta se expresa de forma magistral en el *Lao zi*. En gran medida esto es debido a las grandes transformaciones sociales de la época en que el libro, o los libros, se escribieron, y de las que éstos son un reflejo. La época de los Estados combatientes fueron tiempos de grandes y profundos cambios económicos, políticos y sociales: Estados que nacen y otros que desaparecen, enriquecimiento y ruina de clanes, familias e individuos. De ahí que el *Lao zi* refleje esta temporalidad, estos constantes cambios y movimientos de los seres, esa idea de transitoriedad tan cara al pensamiento budista y al dialéctico en general:

> Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo, ¡menos ha de poder el hombre! [68 (XXIII)].

Esa visión dialéctica de las cosas, la podemos apreciar en uno de los pasajes más definitivos, y hasta cierto punto enigmáticos, del libro; un pasaje que ya hemos citado, y cuya interpretación dialéctica señalamos en paralelo:

El Tao engendra al uno,	unidad e identidad de Todo
el uno engendra al dos,	escisión en opuestos
el dos engendra al tres,	síntesis
el tres engendra a los seres.	multiplicidad

Y como éste, muchos otros fragmentos donde se señala, de manera sistemática, cómo los seres en su existir se encuentran mutuamente condicionados, no son realidades aisladas e independientes. Toda una serie de pares contradictorios desfilan ante nosotros a lo largo del libro: ser-no ser, verdad-falsedad, luz-oscuridad, bondad-maldad, belleza-fealdad, felicidad-desgracia, y muchos otros [capítulos A9, B5, B7 (46, 3, 8) y 25].

Como se puede observar en ellos, todos los ámbitos de la realidad objetiva y todos los territorios de nuestro pensamiento son presentados en sus contradictorios condicionamientos. Todos representan en sí mismos una unidad de contrarios. Si uno de los aspectos no se da, tampoco se puede dar el otro. Esto queda expresado inequívocamente en el capítulo A9 [46 (II)], antes citado: *Ser y no-ser se engendran mutuamente…*

Ahora bien toda esa larga serie de pares contradictorios no son sino la manifestación de una contradicción radical, universal, cósmica: el *yin* y el *yang*.

YIN	*YANG*
Femenino	Masculino
Pasivo	Activo
Oscuro	Luminoso
Blando	Duro
Luna	Sol
Norte	Sur
Agua	Fuego
Plomo	Mercurio
PAR	IMPAR

Esta serie paralela nos recuerda a los pitagóricos griegos, cuya escuela se desarrolló hacia la misma época en que se consolidó la taoísta en el otro extremo del continente. Y no sólo los pitagóricos, sino otros muchos filósofos griegos de aquellos tiempos, caminaron por la misma vía: Anaximandro (separación de contrarios en el seno de un *apeiron* indiferenciado), Anaxímenes (el aire primordial que se condensa o rarifica), Empédocles (Amor y Odio, fuerzas cósmicas que unen y separan), Heráclito, el Dialéctico por antonomasia, y tantos otros más.

Y también nos recuerda al mazdeísmo zoroastriano, que no es dualista, como dice la opinión común en Occidente, sino de un monismo muy afín al de los taoístas chinos. Pues si cambiamos los nombres, muchos extremos de una y otra doctrina encajan perfectamente. Ahura Mazda (el Tao) es el origen del que emanan dos espíritus contrarios: Spenta Mainyu (principio de la Luz y de todo lo que ésta representa) y Angra Mainyu (principio de las tinieblas y de todo lo representado por

ellas). Dos espíritus, que no son sino fuerzas cósmicas (principios ónticos) semejantes en su función al *yin* y al *yang*.

2.1 *El* yin-yang *y el Tao*

También aquí podemos rastrear ciertas connotaciones sociales. Si el *yin-yang* es un reflejo de las fuerzas centrífugas de la sociedad, de sus contradicciones y tensiones, el Tao lo va a ser de las fuerzas centrípetas, de las tendencias solidarias, aunadoras. El Tao engloba al *yin* y al *yang*, es cierto, pero no se puede decir que el Tao sea la suma de ambos. La contradicción universal no queda anulada en el Tao, sino regulada. El Tao como Totalidad, que antes vimos, regula, ordena, la alternancia cíclica del *yin* y del *yang*. En este sentido el Tao es la expresión máxima de esa contradicción universal, en la que el *yin* y el *yang*, en su oposición se completan y se realizan mutuamente, como la sucesión del día y de la noche.

Y también, al igual que el pensamiento dialéctico de todos los tiempos, observamos en el *Lao zi* esa superposición de planos, en la que las cosas y sus símbolos mentales se intercambian y sustituyen. El Tao es rector y ordenador en ambos planos, y en consecuencia no cabe ya aplicar los principios de la lógica formal, matemática. No cabe aplicar nuestro principio de causalidad, porque las transformaciones de los seres no se ven como sucesión de fenómenos, sino como alternancia de estados; ni el principio de no contradicción, superado como ya hemos visto por la dialéctica del taoísmo. Son todos ellos principios que están aquí fuera de lugar, y más aún, que son estorbo definitivo si queremos alcanzar la intuición de la verdadera realidad, de la realidad última.

Esta alternancia de los contrarios, simbolizada por el *yin* y el *yang*, es el equivalente a la ley de la transformación de los contrarios de la dialéctica occidental, y los fragmentos que la describen recuerdan de cerca las oscuras sentencias heraclíteas:

> La felicidad se apoya en la desgracia,
> la desgracia se esconde en la felicidad… [21 (LVIII)].
>
> El movimiento del Tao
> es volverse en su contrario (反 *fan*) [A19 (4, XL)].

El juego de la dialéctica llega al punto límite en que los contrarios se nos manifiestan engañosamente invertidos. Es una muestra más de la contradicción entre lo aparente y lo real, y nos previene contra la formulación de juicios precipitados. [Lao *zi*, B5 y B7 (3 y 8)].

Llegados a este punto, en el que verdad y falsedad acaban por entrecruzarse, podemos comprender el sentido del para muchos paradójico:

> El que sabe no habla,
> el que habla no sabe [19 [(VI)].

y quizás convenir con Lao zi en que

> A la enseñanza sin palabras…
> pocas cosas en el mundo se le pueden comparar [6 (XLIII)].

2.2 *La lectura marxista del* Lao zi

Un primer problema planteado a los estudiosos marxistas del *Lao zi* es la determinación de las raíces sociales del pensamiento contenido en la obra. La opinión predominante entre ellos quiere ver en el *Lao zi* al representante ideológico de la clase en decadencia de los propietarios de esclavos. Dado que también se considera que la escuela confuciana representa a la misma clase social —sólo el legismo es reflejo de los intereses de la nueva clase, en ascenso, de los terratenientes feudales— surge también la cuestión de cómo dos ideologías opuestas pueden proceder de un mismo origen. A esto responden unos diciendo que Confucio elaboró sus teorías antes de que fuera escrito el *Lao zi*, en una época (entre finales de Primavera y Otoño y principios de los Estados combatientes) en que aún era fuerte la clase de los propietarios de esclavos**[63]**; de ahí que propugnara un retorno a la época dorada del esclavismo, la dinastía Zhou del Oeste, y adoptara una actitud activa de consolidación de las estructuras esclavistas basadas en el «gobierno mediante los ritos» (*li* zhi). En cambio, dicen, el *Lao zi* fue escrito a mediados de la época de los Estados combatientes, cuando ya se desmoronaban dichas estructuras e iban siendo sustituidas por las nuevas propias del sistema feudal; por eso la ideología del *Lao zi* es pesimista y, sobre todo, pasiva en sus planteamientos. El *wu-wei*, es decir, el no-actuar, la no-intervención, sería así el nuevo recurso de una clase amenazada de muerte para frenar la implantación de la clase enemiga, que recurría al sistema «activo» de la promulgación de las leyes detalladas, de validez universal para todos los miembros de la sociedad, sin excepción privilegiada alguna.

Otros autores evitan el argumento cronológico y afirman, sencillamente, que mientras los confucianos son los representantes de la nobleza esclavista más poderosa, el *Lao zi* representa a los pequeños propietarios de esclavos, muchos de ellos ya arruinados, cuyo pesimismo y aislamiento de la realidad social de su tiempo es fácilmente comprensible.

Frente a esta opinión, casi unánime, destaca la que adelantaron a mediados del pasado siglo Hou Wailu y Zhao Jibin, siguiendo a Yang Xingshun. Según ellos**[64]**, el *Lao zi* representa la ideología de los campesinos de la antigua comuna clanal en período de disgregación. Las razones aducidas para sostener esta afirmación son:

1. El «Estado pequeño de escasa población» [30 (LXXX])] imaginado por el *Lao zi* no es otro que la perfecta comuna clanal, es decir, el ideal de los campesinos, para quienes la ruina se identificaba con la ruptura y desaparición de las relaciones económicas comunales.
2. En la época de los Estados combatientes, la decadencia del campesinado de las comunas era debida a la escisión en clases y ésa es la razón de las repetidas denuncias que hace el libro de los diferentes antagonismos sociales de su tiempo.

3. El punto de vista de la «inocencia» en el *Lao zi* (numerosas comparaciones y referencias al recién nacido) coincide con la forma de pensar de los campesinos de la comuna. E igualmente, la decadencia de los mismos se refleja en el sentimiento «derrotista» que contienen sentencias como «el que actúa fracasará; el que aferra algo, lo perderá» [A6 (27, LXIV)].
4. Un último reflejo de la mentalidad campesina comunal sería el anarquismo radical de las concepciones sociopolíticas del *Lao zi* y, secundariamente, su animadversión hacia la fuerza del dinero.

3. La dimensión moral del taoísmo: El ideal del sabio

La postura moral del taoísmo filosófico, patente en los antiguos textos, es muy diferente, si no contraria, a la adoptada, defendida e impuesta durante siglos por los confucianos chinos.

Mientras el confucianismo insiste en las responsabilidades sociales del hombre, el taoísmo se recrea en desplegar el elemento natural y espontáneo de los individuos. Por tanto, se puede afirmar que Confucio subraya el papel social de la moral, en tanto que los taoístas ven en ella un medio fundamental para el desarrollo espiritual del hombre. De ahí que el ideal del sabio sea muy distinto entre ambas posturas.

Los taoístas, quienes rechazan toda idea de un Cielo dotado de inteligencia rector del mundo, tienen por sabiduría, en cierto sentido y matizadamente, la unión «mística» con el Tao, es decir, lo que tratan de alcanzar es una unión mística (olvídese cualquier connotación religiosa del término) con un Todo indiferenciado. Un poco como la unión con el infinito Uno, de que nos habla Giordano Bruno en su *De gli eroici furori*.

El sabio, identificándose con el Tao, deja discurrir libremente su vida, suprimiendo metas y deseos (el Buddha Shâkyamuni dirá que el deseo es la raíz de todo sufrimiento, que sólo erradicando los deseos podremos secar la fuente del sufrimiento).

Para el taoísta, además, es la única forma de alcanzar la auténtica libertad. Una libertad entendida como reconocimiento de la necesidad. Es el «furor heroico» de Giordano Bruno, un furor heroico que llevó al filósofo italiano a identificarse con la Naturaleza… y con el fuego de la hoguera.

Todo lo anterior es, al menos, la sabiduría del taoísmo filosófico evolucionado, el taoísmo que hallamos desarrollado en los textos del *Lao zi* posteriores a la copia de Guodian. Antes, como podemos ver a partir de ésta, y también de las referencias a antiguos maestros taoístas (Lao Dan, Yang Zhu, y otros muchos de los que sólo nos ha llegado el nombre) recogidas en obras posteriores, la sabiduría se entiende en un sentido menos ambicioso, o más «natural». El sabio taoísta sólo trata de alcanzar un estado de serenidad espiritual, que le permitirá liberarse del sufrimiento y vivir en feliz armonía con la Naturaleza. Un ideal, en el que, como entre muchos otros aspectos, descubrimos unas claras y sorprendentes resonancias budistas (el Buddha Shakyamuni fue contemporáneo de Lao Dan), y aún más lejos, similitudes con algunas escuelas de sabiduría de la antigua Grecia. La Ruta de la Seda y la «Ruta aqueménida» fueron, no cabe duda, un gigantesco acueducto de ideas, cuyo papel en la historia aún no se ha valorado como merece.

El ideal del sabio taoísta aparece descrito y desarrollado en varios capítulos del *Lao zi*. Sin embargo, hay uno digno de particular atención, por cuanto en él se pone de relieve una de las características de dicho ideal más dignas de tener en cuenta. Nos

referimos a la soledad del sabio taoísta. No es la soledad física. Es la soledad del que se siente incomprendido, o mejor diríamos fuera de lugar, como encerrado en una abarrotada celda de castigo. No hay mayor soledad, ni más angustiosa, que la del que no está solo. Soledad sin esperanza. Éste es, de todo el *Lao zi*, el capítulo más desesperanzador. Aunque sea una desesperación que puede abrir la puerta a la esperanza. Dice así:

> La multitud vive en la abundancia,
> [sólo yo parezco falto de algo].
> Es mi mente la de un estúpido,
> ¡un rematado estúpido!
> El vulgo ve todo con claridad,
> ¡sólo yo vivo en tinieblas!
> El vulgo sabe muy bien distinguir,
> ¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!
> Indistinto como el mar.
> Vasto como quien no tiene donde parar.
> La multitud obra con razón y sentido,
> sólo yo soy torpe y despreciable.
> Es mi deseo ser diferente de los demás [64 (XX)].

El pensamiento moral taoísta gira en todas sus dimensiones en torno al principio del *wu-wei* («no-actuar»), la espontaneidad radical, la naturalidad libre de artificio, la no intervención en el curso de los acontecimientos. Tal ha de ser la postura vital del sabio taoísta, quien, por otro lado, hace mofa de las venerables virtudes confucianas, y aún transciende las tradicionales categorías de *bien* y *mal* (超善恶 *chao shan'e*, «por encima del bien y del mal»). Este último punto, como veremos, sitúa a los taoístas en las antípodas del confucianismo oficial, y explica su escasa proyección política a lo largo de la historia de China. Más aún, hizo a los taoístas, y frecuentemente no sin motivo, sospechosos de subversión del orden social.

3.1 *El* wu-wei

La ley fundamental del universo es el Tao del *wu-wei*, el «camino del no-actuar», o si se quiere, el *wu-wei* es la ley fundamental (Tao) del universo. El Tao «siempre se mantiene en la espontánea naturalidad» (恒自然 *heng zi ran*) *[Lao zi*, 14 (LI)].

Por eso, para el sabio taoísta, el *wu-wei* será no sólo un método, una postura vital, sino más, una segunda naturaleza:

> El sabio vive en el mundo
> en un sobrio no-actuar [12 (XLIX)].
>
> El sabio se acomoda en el no-actuar [46 (II)].

La doctrina del *wu-wei*, elemento nuclear de toda la moral taoísta, requiere ciertas precisiones, sin las cuales fácilmente se podría malinterpretar. En primer lugar es preciso afirmar rotundamente que no se trata de una inacción o pasividad absoluta, no es un mero «no hacer nada». El *wu-wei* se puede interpretar en tres sentidos, o mejor, su interpretación se desborda en tres direcciones:

- *a)* actuar lo menos posible, intervenir lo menos posible en el discurrir de los acontecimientos. Es la aplicación de una máxima generalizada, según la cual todos los excesos son negativos;
- *b)* como afirmación de la espontaneidad: el sabio actúa de forma natural y espontánea;
- *c)* negación de la intencionalidad: el sabio actúa inintencionalmente, con lo que se acomoda al fluir natural, al despliegue de la Naturaleza, que no se rige por fines.

Llegados a este punto conviene que nos detengamos en el Te (*de*, «Virtud») taoísta. En el taoísmo filosófico el significado del Te podríamos explicarlo a partir de la «naturaleza» aristotélica: el Te es la naturaleza de cada ser, o en otras palabras, lo que un ser es por naturaleza (vid. *Lao zi*, 51). Si el Tao es el origen de las cosas, el Te es la naturaleza de cada una de ellas. Por eso cuando se habla de «actuar de forma natural», no se quiere decir sino «seguir el propio Te», actuar conforme a la propia y personal naturaleza.

Este «ejercicio» del *wu-wei* debe entenderse a la luz de todo el enfoque dialéctico que impregna el *Lao zi*. En ese juego de transformación de los contrarios, resulta que con el *wu-wei* se obtiene, justamente, lo que el hombre vulgar se afana por alcanzar con el *wei*, con el esfuerzo consciente, premeditado e intencional:

(Quien sigue el Tao), como no actúa,
nada hay que deje de hacer [11 (XLVIII)].

(El sabio) realiza su obra sin actuar [10 (XLVII)].

En contraposición, el *Lao zi* nos enseña que cuanto más nos esforcemos, nos afanemos, por conseguir algo, más lejos estaremos de alcanzar nuestro objetivo:

El que actúa fracasa;
el que aferra algo lo pierde.
Por eso el sabio no actúa
y de ese modo no fracasa;
nada aferra
y de ese modo nada pierde.

…

(El sabio) no osa actuar [27 (LXIV)].

El capítulo A8 del *Lao zi* de Guodian (26, LXIII) comienza por una sentencia lapidaria, en la que se condensa y resume todo lo anteriormente expuesto: wei *wu-wei* (为无为). Literalmente, carácter por carácter, significa «actuar no-actuar». Es una recomendación y una aseveración, cuya traducción admite variantes, aunque el sentido último es el mismo: «actúa sin actuar», «practica el no-actuar», «actuar es no-actuar». Es la grandeza, que no defecto, de la lengua china; su falta de precisión la hace más apropiada para reflejar una realidad cambiante, versátil, maleable. Algo que no ocurre con nuestras lenguas, encasilladoras, encorsetadoras, que trocean y empaquetan una realidad, y por ende la deforman. Kant nunca hubiera sido Kant de haber nacido en China.

Por supuesto, el *wu-wei* no es sólo una recomendación genérica, un principio abstracto, sino que en los textos taoístas se especifica y concreta en toda una serie de consejos prácticos, que se supone deberán ser observados por aquel que aspire al ideal del sabio taoísta. Veamos, pues, cuáles son los principales de estos consejos, no sin advertir previamente que prácticamente todos ellos están contemplados por muchas otras tradiciones filosóficas, tanto de Oriente, como de Occidente.

3.2 *La renuncia del sabio taoísta*

El hombre debe, siguiendo la ley del Tao y para conservar la integridad de su Te, permanecer en la pureza y quietud del *wu-wei*, en la sencillez o simplicidad natural. De lo cual se deriva la necesidad de adoptar una postura de «ignorancia» (无知 *wu zhi*, literalmente «no conocimientos»), y de ausencia de deseos (无欲 *wu yu*) y de espíritu de lucha (无争 *wu zheng*): tal es la esencia (常然 *changran*, la constante) de la naturaleza humana. Permaneciendo en semejante estado conservamos la integridad de nuestro Te y nos hacemos uno con el Tao.

El reducir los deseos, hasta llegar si es posible a anularlos, es una «receta» de felicidad proclamada desde, por poner un ejemplo, los cínicos de la antigua Grecia, hasta muchas filosofías «religiosas» de Oriente. Recuérdense, como antes hemos apuntado, las «Cuatro Nobles Verdades» (*Catvari Arya Satyani*) del Buddha Shâkyamuni. La segunda (*samudâya*) señala: la causa del sufrimiento que, inexorablemente, acompaña nuestra existencia no es otra que el deseo, el deseo de cosas que nacen y desaparecen, deseo nunca plenamente satisfecho y que se alimenta a sí mismo. La tercera verdad (*nirodha*) nos dice que sólo la supresión total de los deseos puede poner fin al sufrimiento.

Pues bien, como en otros muchos aspectos, el taoísmo también aquí se halla identificado con el budismo. Y por si esta identificación (la supresión de los deseos del budista con el *wu-wei* taoísta) pudiera ofrecer alguna duda, no hay más que abrir el *Lao zi*:

> No hay mayor mal que
> (dejarse arrastrar por) los deseos [9 (XLI)].
>
> La permanente ausencia de deseos
> permite contemplar la esencia escondida (del Tao) [45 (I)].

La supresión de los deseos es condición del no-actuar. Suprimiendo los deseos erradicamos cualquier posible intencionalidad en nuestras «acciones». Sólo una diferencia con el budismo. En éste, la ley del karma desempeña un papel determinante, y condiciona toda su moral. Los actos intencionales crean un karma negativo. El origen del karma negativo reside en la motivación de nuestros actos. Todo acto que responde a un deseo, o es resultado de un impulso pasional o emotivo (apego, aversión, etc.), engendra karma negativo. Por eso el maestro Huiyuan (siglo V), en su *Tratado sobre el karma*, preconiza el *wu xin* (无心, «no mente»), denominación budista del *wu-wei* taoísta. En el *wu xin* no hay deseo ni apego, por lo que hágase lo que se haga, no se crea ningún karma [ni positivo (bueno), ni negativo (malo)]. Un karma positivo puede conducir al estado de dioses, pero no libera, de modo que cuando los taoístas dicen no a las virtudes, se produce una coincidencia fundamental con el budismo: cuando se obra virtuosamente se está acumulando

karma, cuando lo que hay que hacer es evitar por todos los medios que se produzca esa acumulación. Ésa, y no otra, es la coincidencia esencial entre budismo y taoísmo, y se resume en la identificación del *wu-wei* con la erradicación del deseo.

En el taoísmo, sin embargo, la noción de karma no aparece, ni siquiera veladamente, en ningún pasaje. La supresión de los deseos no tiene otro objeto que predisponernos y prepararnos para la «contemplación del Tao», es decir, para la unión con el Tao[65]. Toda trascendencia, o simple retribución, queda excluida. O al menos, ignorada. En este aspecto de «visión» o intuición mística, el taoísmo aparece como más próximo a la mística cristiana o sufí, o a la mística neoplatónica. Ocuparía una posición intermedia (puente) entre un budismo fundamentalmente «ateo» y el panteísmo o criptopanteísmo de las corrientes antes citadas.

Un segundo consejo, que se sigue de forma automática y lógica del *wu-wei*, es el relativo a la propia actividad mundana. Es el carácter 事 (shi), que significa «asunto», «negocio», y en su función verbal, «entregarse a los negocios», «ocuparse de asuntos (mundanos)». Y así, en el antes citado capítulo XXVI (LXIII), la segunda proposición nos dice: *shi wu shi* (事无事). Lo cual viene a significar «ocúpate en no ocuparte en nada». Pues en caso contrario, nos advierte el *Lao zi*, estamos abocados al fracaso:

> Si en los negocios te afanas,
> acabarás tus días sin salvación posible [15 (LII)].
>
> Si quieres regir el mundo,
> nunca te entregues a negocios (de gobierno).
>
> Si a ellos te entregas,
> no podrás regir el mundo[66] [11 (XLVIII)].

¿Cómo interpretar este segundo pasaje, si «conquistar el mundo» (conquistar el imperio) es el supremo negocio que se puede emprender? Caben aquí dos lecturas del texto. La una metafórica; «conquistar el mundo» no sería sino un recurso retórico, una forma de expresar plástica y contundentemente la meta suprema de todo taoísta: la «conquista del Tao». La otra, directa. Su ámbito de referencia, la propia práctica política. El ejercicio del poder por parte del gobernante que aplicara el principio taoísta del *wu-wei*. No se olvide esta dimensión política del Lao zi, de la que luego hablaremos. En este caso, se trataría de la misma lógica dialéctica que ya hemos visto. El mejor gobernante es el que no gobierna. O también, simplemente se trata de una variante de aquel «el sabio, como no actúa, nada hay que deje de hacer». ¿Qué más se puede hacer que «conquistar el mundo»? Tanto en un caso como en otro, tanto si la meta es el mismo Tao, como si es la conquista del mundo, el principio sigue siendo uno y el mismo: el *wu-wei*.

La ambición, la codicia, la búsqueda de fama o riqueza, el ramplón hedonismo, todos ellos deben considerarse poderosos obstáculos para alcanzar la sabiduría,

trampas y lazos que aprisionan al hombre sin que se percate de su estado. Y más cuando el común de los hombres aprueba y aplaude tales actitudes. Para el *Lao zi* son las gigantescas telas de araña en que transcurre la humana existencia. Sólo si conseguimos desprender de ellas nuestras alas, nos será dado remontar el vuelo hacia la serena calma de la unión con el Tao y alcanzar la anhelada meta de una auténtica y permanente eudemonía. Por eso nos previene el *Lao zi*:

> Gozar plenamente de la vida se llama desgracia [18 (LV)].

El hedonismo queda, pues, totalmente descartado, incluso condenado. Si bien conviene no olvidar que el taoísta nunca debe caer en extremos ascéticos. El ascetismo militante es algo extraño a la mentalidad taoísta. Al igual que el Buddha Shâkyamuni, se sitúa en un término medio, evita los excesos en ambos sentidos. Aunque, también como en el budismo, las tendencias históricamente constatadas, si han caído en uno de los extremos, mayoritariamente ha sido en el ascético. Es, por otro lado, algo perfectamente consecuente con las premisas doctrinales que antes hemos apuntado. De hecho, en la antigua Grecia, las filosofías de la vida, como el epicureísmo, partiendo de unos principios hedonistas, desembocaban en una renuncia próxima a la del taoísmo; y su ideal de la ataraxia, ¿no recuerda de cerca el *wu-wei* del *Lao zi*? Al cabo y a la postre, la felicidad consiste en no buscar la felicidad.

Varios son los pasajes en que se alerta contra la ambición como proyecto de vida:

> No hay defecto más doloroso que la ambición [9 (XLVI)].

> El sabio rechaza lo extremado,
> rechaza lo grande,
> rechaza el lujo [73 (XXIX)].

Pero una vez más descubrimos la naturaleza contradictoria de esta recomendación. Los resultados de esta postura de renuncia, sorprendentemente son los contrarios. Al igual que cuando habla del no-actuar, o del no-desear, y nos dice que es el camino, o más bien el «sin camino», para que nada se quede sin hacer, o para alcanzar nuestros no deseados deseos, en el caso de la falta consciente de ambición ocurre que

> El sabio no acumula,
> obra enteramente para los otros
> y posee cada vez más;
> lo da todo a los demás
> y cada vez más tiene [31 (LXXXI)].

En el *Lie zi* encontramos un libro, el titulado *Yang Zhu*, donde aparece una contundente crítica al afán y búsqueda de fama y riquezas que suele mover a los

hombres. Por su especial interés reproducimos a continuación este fragmento, que dice así:

> Yang Zhu dijo: Los hombres no consiguen vivir en paz y tranquilidad por (culpa de) cuatro motivos (deseos): el primero, la longevidad; el segundo, la fama; el tercero, el rango social; el cuarto, las riquezas. Estas cuatro cosas provocan el miedo a los espíritus y el miedo a los hombres, el temor al poderoso y el temor al castigo. A tales hombres se les puede llamar fugitivos de su propia naturaleza: pueden matarlos o pueden conservar la vida, pero su destino no les pertenece. Si uno no contradice a la vida, ¿por qué ha de aspirar a una larga vida? Y si no te interesan los honores, ¿para qué correr tras la fama? Y si no quieres poder, ¿para qué aspirar a un rango elevado? Y si no ambicionas riquezas, ¿para qué desear el dinero? De estos hombres bien se puede decir que están en el buen camino, que no tienen par en el mundo: su destino depende de ellos mismos. Por eso dice el proverbio: «El hombre sin familia y sin cargo de mandarín ve a la mitad reducidos sus deseos y ambiciones; para el hombre que no se preocupa del vestido y la comida han desaparecido del mundo las distintas jerarquías».**[67]**

Y para completar la trilogía de clásicos taoístas, veamos cómo en parecida línea se expresa el *Zhuang zi* cuando afirma que el hombre debe *no hacer uso de nada,* para lograr así la *gran utilidad* propia. Dice:

> Quien hace el bien no debe buscar la fama, quien obra el mal no tiene por qué buscar el castigo. Si tomamos como norma invariable acomodarnos a la vacuidad, podremos conservar la vida, podremos guardar la integridad natural, podremos alimentar el cuerpo, podremos alcanzar la longevidad.**[68]**

Por consiguiente, una de las claves en que se apoya la filosofía de la vida taoísta será el *zhizu* (知足, «saberse satisfecho»). Esa capacidad, nada fácil de alcanzar por supuesto, de saber contentarse, de acomodarse a toda circunstancia, deriva de y entronca con el *wu-wei*. En efecto, sumergirse en el *wu-wei* significa identificarse con la Naturaleza, y por ende con todas sus cambiantes vicisitudes. Es el corcho flotante, que sube y baja a merced de las olas, sin rumbo, indiferente a la dirección en que se ve arrastrado. En el fondo no es sino el contento de la libertad:

> No hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
>
> …
>
> Por eso el contento del que sabe contentarse,
> es contento perdurable (9 [XLVI]).
>
> Quien sabe contentarse no conoce la humillación,
> quien sabe detenerse no recibe daño,
> y puede vivir largo tiempo (7 [XLIV]).

Un contentamiento que se verá acompañado de quietud (静 *jing*). Concepto éste, y correspondiente experiencia espiritual, universalmente presentes en todas las místicas que en el mundo han sido. Ocioso enumerarlas; tan sólo señalar su presencia en el taoísmo especulativo, así como en la propia práctica meditativa. Tanto en el

budismo (*shamatha*, «calma mental»), como en el taoísmo, la quietud de la mente (subsiguiente a la del cuerpo), son estados inexcusables para quien aspira a la perfección de la sabiduría. Sus correlatos en el Occidente cristiano, particularmente el hesiquiasmo de los monjes del monte Athos, apuntan en la misma dirección, aunque la meta prefijada pueda variar en su formulación lingüística.

Dice el *Lao zi*:

> Quietud
> es retornar a la propia naturaleza,
> es lo permanente;
> conocer lo permanente
> es clarividencia (60 [XVI]).
>
> Quien conoce la reposada quietud
> puede ser modelo del mundo (8 [XLV]).

El polo opuesto a la quietud es la lucha, en todas sus manifestaciones. «Luchador», «agresivo», «competir», tantos y tantos términos de este jaez que pueblan nuestro cotidiano parloteo, son manifestación verbal de ese espíritu de lucha que repudia el *Lao zi*. La lucha (y la guerra como su expresión extrema) es el resultado final del deseo, de la ambición, de búsqueda de fama y riquezas. Obnubilado por el deseo y por la ambición, el hombre lucha, agrede, compite; en vano, pues al final nunca consigue verdaderamente su objetivo. Y ello es así porque no se acomoda al Tao:

> El Tao del Cielo,
> saber vencer sin luchar (38 [LXXIII]).

Luchando cometemos errores, a veces irreparables; si no luchamos, no corremos semejante riesgo:

> Siempre y cuando que no luches,
> excusarás caer en falta (52 [VIII]).

Y por si aún alguien dudara de la oportunidad de renunciar definitivamente a la lucha, el *Lao zi* nos persuade: ¿conoces un medio mejor para verte libre de enemigos?

> Como (el sabio) no lucha,
> nadie hay capaz de luchar contra él (67 [XXII]).

O la amenaza:

> Quien abusa de su fuerza no tendrá buen fin (5 [XLII]).

3.3 *El sabio taoísta, ni sabio ni santo*

El *wu-wei* se extiende incluso al campo del conocimiento y al campo del ejercicio de las virtudes o cualidades morales. El conocimiento, la investigación, la búsqueda racional de los grandes principios del humano saber, y de su posterior enseñanza o aprendizaje, por un lado; por otro, el cultivo y desarrollo de las virtudes purificadoras o perfeccionadoras de la naturaleza del hombre, de su espíritu o de su mente. Por ello, conviene detenerse en ambos apartados, y plantear algunas consideraciones acerca de la postura del taoísmo en torno al conocimiento y a la práctica de las virtudes.

► *La sabia ignorancia o la ignorante sabiduría*

El conocimiento es uno de los componentes imprescindibles del bagaje con que debe contar quien aspire a la meta suprema, y esto es así en cualquiera de las diferentes doctrinas. Tanto en las soteriológicas, como en las que no pretenden trascender los límites de la propia existencia. O simplemente, como en el taoísmo, cuando la meta no es otra que llegar al conocimiento, a la profunda convicción, de que no hay meta que alcanzar.

Aquí conviene recordar que, como ya hemos dicho, el *wu-wei* se manifiesta como *wu yu* («no desear»), y que este «no desear» comprende el *wu zhi* («no conocer»), por cuanto el conocimiento es también objeto de deseo. Además, el conocimiento permite captar los objetos de deseo, y luego ese mismo conocimiento se utiliza para obtenerlos. De modo y manera que el conocimiento es a la vez amo y esclavo del deseo (vinculación del entendimiento y la voluntad).

Y después, la rueda infernal: cuando los conocimientos aumentan, imposible contentarse o pararse, como diría el indio Don Juan, y como dice el *Lao zi*. Como más adelante veremos, el sabio gobernante tomará buena nota de esta circunstancia, y no dejará de aplicar las medidas oportunas.

Son muchos los pasajes del *Lao zi* que tratan del conocimiento, de sus manifestaciones, de sus contradicciones, de su papel en la búsqueda de la perfección o de la simple realización de la sabiduría. El objetivo final, en todo caso, será la unión con el Tao; mas de momento, veamos previamente algunos de los planteamientos que pueden suscitar mayor interés.

Hablar del conocimiento es hablar de los nombres, de las definiciones o asertos, en que se plasma, concreta y manifiesta. Pues bien, en el *Lao zi* encontramos referencias en este sentido, que nos pueden servir de punto de partida:

> Lo que no tiene nombre (*wu ming*)
> es principio de todos los seres (45 [I]).
>
> El Tao permanente no tiene nombre (76 [XXXII]).
> La gran imagen no tiene forma (3 [XLI]).

De estos pasajes se desprende que, para el *Lao zi*, todas las ideas, todos los conceptos, son *relativos*, no poseen la «permanencia» (*heng*) absoluta; y de ahí que en otro lugar de libro se venga a decir:

> Conocer lo permanente es clarividencia (18 [LV]).

De la misma manera la «imagen» (象 *xiang*) que tiene forma no puede ser ilimitadamente grande, y por eso nos dice que «la gran imagen no tiene forma».

Todo esto parece reposar en una consideración básica: todo juicio, toda aseveración, es en definitiva la unidad de dos aspectos opuestos, a saber el elemento subjetivo consciente y la propia naturaleza objetiva. Desde la óptica del *Lao zi* el conocimiento humano viene a ser en cierto modo la historia de un proceso en que se confrontan lo subjetivo y lo objetivo. La unidad de estos aspectos siempre es relativa, personal, transitoria; por lo cual, lo que hoy es verdad, lo que hoy se puede afirmar, tal vez mañana sea falso y se deba negar. La historia de la ciencia, sin ir más lejos, ofrece abundantes ejemplos de la «impermanencia» del nombre, del concepto, y el término *átomo* puede muy bien servir de paradigma.

Del *wu ming*, de la negación del nombre, de la denominación o definición, se deriva necesariamente que toda afirmación (定言 *ding yan*) no pasa de ser algo vacuo y carente de verdad:

> Las rectas razones parecen significar lo contrario (43 [LXXVIII]).
>
> ¿Cuál es la diferencia entre un sí y un no? (64 [XX]).
>
> Las palabras verdaderas no son gratas,
> las palabras gratas no son verdaderas (31 [LXXXI]).

Así pues, toda afirmación categórica no es digna de confianza, su verdad no está garantizada. La verdad reside solamente en la «esencia sutil que se encuentra en el profundo y oscuro (Tao)»:

> ¡Profundo y oscuro,
> en él se halla la esencia sutil!
> Esta esencia sutil es asaz de verdadera,
> en ella está la confianza (65 [XXI]).

La verdad se encuentra en el *silencio*, en la ausencia de palabra (无言 *wu yan*). En el *wu yan* se da la unidad absoluta superadora del *zheng* (rectas razones) y el *fan* (反 razones contrarias). Sólo en la inefable vaguedad o confusa indeterminación, en la absoluta abstracción vacía, se encuentra la fidedigna verdad: el Tao.

El silencio taoísta no deja de recordar, o mejor anticipar, la doctrina de la «cuádruple negación» de los *prâsangika*, la postura más radical de la escuela *mâdhyamaka*: el silencio como sola respuesta a cualquier pregunta. El silencio, resultado final, conclusión definitiva. Como el Cusano en su *De docta ignorantia*, al plantear que el hombre debe abstenerse de toda afirmación.

Otro símbolo del Tao, la «gran imagen», no se puede conocer a partir de lo que tiene nombre, de lo definido o definible, sino que sólo se puede alcanzar transcendiendo la dualidad objetivo-subjetivo, mediante una intuición (直观 *zhiguan*) mística (玄想 *xuanxiang*). Lo que se alcanza con este «profundo y misterioso

pensamiento» es la *inmensidad indefinida de la «forma sin forma» y de la «figura sin cuerpo»* (58 [XIV]).

Ciertamente el conocimiento del Tao no puede alcanzarse de la misma manera que se obtiene el conocimiento de las cosas, de los demás seres, por cuanto el Tao, como sabemos, difiere radicalmente de ellos. Las cosas pueden expresarse, definirse, en tanto que el Tao, como señala el capítulo XLV no se puede expresar; y si se expresa, es porque no es el verdadero Tao. Pues bien, veamos más en concreto dónde se halla la diferencia.

El conocimiento de las cosas es resultado del estudio perseverante, en tanto que para llegar a conocer el Tao se ha de seguir la dirección opuesta:

Quien se entrega al estudio
crece día a día;
quien escucha el Tao
mengua día a día (11 [XLVIII]).

Lo cual viene a significar que para conocer el Tao es preciso elevarse sobre, o liberarse de, las limitaciones y encasillamientos que nos imponen los sentidos y la misma facultad discursiva. No es otro el sentido que encierra una de las enigmáticas frases del *Lao zi*, la que dice:

¿Puedes purificar tu espejo misterioso? (54 [X]).

El «espejo misterioso» es la mente, que debe mantenerse limpia de las impurezas que le pueden llegar a través de los sentidos, a través del contacto directo con el mundo exterior, y de su posterior elaboración discursiva. Por eso, el *Lao zi* no se cansa de insistir en este punto:

Tapa las aberturas,
cierra las puertas (15 [LII]).

«Aberturas» y «puertas» no son sino los sentidos y la razón discursiva, fuente de ese estudio y de esa erudición que nos alejan del Tao.

Así pues, el primer y principal obstáculo que hay que eliminar es la tradicional confianza, y aún fe ciega, en el conocimiento como medio inexcusable para poder alcanzar la sabiduría. Como acabamos de ver, para el *Lao zi*, el conocimiento es un estorbo en nuestro caminar hacia el Tao, de modo que, consiguientemente, no sólo no es necesario para alcanzar la sabiduría, sino que incluso nos aleja de ella.

También en el budismo *mahâyâna*, la escuela *mâdhyamaka* enseña que el verdadero saber es no saber nada, y que la sabiduría («prajñā») sólo puede alcanzar la verdad suprema anulándose a sí misma. Recordemos una vez más que, desde la óptica taoísta, estamos hablando del conocimiento que nos viene a través de las

facultades discriminantes, sentidos y entendimiento discursivo. El taoísmo realiza, en este sentido, una crítica destructiva de las categorías del pensamiento lógico; al igual que harán después Nagarjuna, y todos los *madhyâmikas*. A las facultades discriminantes se refiere precisamente el *Lao zi* cuando dice:

> Sin salir de tu propia casa,
> puedes conocer el mundo.
> Sin mirar por la ventana,
> puedes conocer el Tao del Cielo.
> Cuanto más lejos vayas,
> más menguado será tu saber.
> Por eso el sabio conoce sin viajar,
> distingue sin mirar (10 [XLVII]).

Y en muchos otros pasajes encontramos afirmaciones semejantes, contrarias al conocimiento:

> Si mucho aprendes,
> pronto te verás en mal trance (49 [V]).

Conocimiento y Tao son metas incompatibles, siguen caminos opuestos, y de ahí que recomiende taxativamente:

> Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia (63 [XIX]).

La sabiduría a la que alude aquí el *Lao zi* debe entenderse en el contexto de las polémicas mantenidas entre taoístas y confucianos. La sabiduría que hay que eliminar es la sabiduría preconizada por los seguidores de Confucio; una sabiduría centrada en la práctica de las tradicionales virtudes confucianas. El sabio confuciano es el «santo» (*sheng ren*), el hombre «modelo de virtud». Por ello, la crítica del *Lao zi* a la sabiduría es inseparable de su misma crítica a la moral confuciana, de la que tratamos en otro apartado de este mismo libro. En cuanto al «rechazo a la inteligencia», debe interpretarse en una doble dirección: se critica tanto la inteligencia del sabio erudito, como la del hombre de mundo. Inteligencia especulativa, inteligencia práctica. Ambos, «triunfadores» a los ojos del mundo, respetados o envidiados por el vulgo; mas auténticos fracasados, según el *Lao zi*, por cuanto no han conseguido sino alejarse cada vez más del Tao.

Tampoco faltan las citas en que se niega todo valor a la elocuencia, tan estrechamente relacionada con la inteligencia y la erudición:

> El que sabe no habla,
> el que habla no sabe (19 [LVI]).

Si bien aquí podríamos atrevernos a suponer que el lenguaje a que se refiere sea el lenguaje ordinario, con lo que ocultamente estaría haciendo alusión a esa «lengua de los pájaros» de que nos habla el esoterismo, lenguaje universal y secreto que permite penetrar en el profundo misterio y descorrer el velo de las verdades más ocultas.

Topamos aquí con uno de los grandes temas: la enseñanza sin palabras:

> La enseñanza sin palabras…
> pocas cosas en el mundo se le pueden comparar (6 [XLIII]).

> El sabio… ejercita la enseñanza sin palabras (46 [II]).

En cualquier caso, la enseñanza sin palabras no es algo exclusivo del taoísmo, sino que la encontramos en otras filosofías del Oriente. Quizás todo ello no sea en el fondo sino la indicación de un lenguaje metalógico que trasciende los habituales esquemas de nuestro discurso racional.

Y así es como para el *Lao zi* al verdadero conocimiento, al conocimiento que nos permite alcanzar la Realidad última, se llega a través del *guan*, o *zhiguan*, que como hemos dicho viene a ser una suerte de intuición contemplativa:

> La permanente ausencia de deseos
> permite contemplar la esencia escondida (del Tao) (45 [I]).

En definitiva, la intuición del Tao exige dos condiciones. En primer lugar es menester haber aprehendido la Vacuidad, y además conservar de modo estable la quietud de la mente:

> Alcanzar la Vacuidad es el principio supremo,
> conservar la quietud es la norma capital;
> en medio del profuso despliegue de los diez mil seres,
> puedo contemplar su eterno retorno (60 [XVI]).

Las dos primeras líneas de este fragmento plantean las condiciones subjetivas previas que permiten al hombre llegar al conocimiento del Tao. Vacío (xu) y quietud (*jing*) suponen, por un lado la exclusión de toda subjetividad, de todo prejuicio, de toda pasión o inclinación; y por otro, preparan el camino para que en el «espejo misterioso» se produzca la intuición mística del Tao. Es esta una doctrina taoísta de carácter universal. En otros taoístas primitivos, como Song Jian o Yin Wen, también encontramos resaltada esta importancia de la Vacuidad y de la quietud (虛而静 *xu er jing*), y aun el mismo Xun zi, discutido confuciano, preconiza *da jing ming* (大静明 es decir, «la clarividencia de la gran quietud». Ambas doctrinas bien pudieran ser

prolongación y desarrollo del *jing guan* (静观, «contemplación pasiva») y del *xuan lan* (玄览 «intuición mística») del primitivo taoísmo conservado en el *Lao zi*.

En todo caso y circunstancia, de la lectura del *Lao zi* se desprende palmariamente que sólo la vía mística nos lleva al Tao, y que cualquier otra sólo nos aleja.

► *La crítica de la moral tradicional*

En cuanto a los principios y categorías morales confucianos, tales como el *ren yi* (benevolencia y rectitud), o las virtudes (*xiao* [piedad filial], *ci* [amor], *zhong* [lealtad], *shu* [paciencia], *wen* [afabilidad], *liang* [bondad], *gong* [respeto], *jian* [sobriedad], *rang* [humildad]), para el *Lao zi*, son el resultado de un rechazo o abandono del Gran Tao y de una pérdida consiguiente de la simplicidad original:

> … tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
> tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
> tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
> tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos (1 [XXXVIII]).

Dado que estos principios y categorías «perturban la mente del hombre y van en contra de la naturaleza de las cosas», lo que hacen es seducir, engañar a los hombres, incitándoles a perseguir renombre y riquezas. Sobre todo, los ritos (*li*) constituyen un

> menoscabo de la lealtad y la confianza…
> son principio de un gran desorden (*ibid*.).

y por tanto son el resultado y la manifestación de la degeneración «civilizada» del género humano. Son, una vez más, perversa consecuencia de la «desnaturalización» del ser humano, en una apreciación russoniana que sin duda nos ha de resultar familiar.

Por eso, cuando el *Lao zi* nos dice:

> El hombre de virtud superior no es virtuoso,
> y por ello está en posesión de la virtud (*ibid*.).

aparte del juego dialéctico que ya nos es conocido, esta sentencia, cuyo valor e importancia quedan subrayados al ser la primera del libro, puede interpretarse, sin riesgo de error, desde la bipolaridad del término «virtud» (como ocurre en otros casos con el término «sabiduría»). Y decimos bipolaridad porque los dos significados aludidos son tan contrarios como lo es el ideal del sabio taoísta con respecto al sabio confuciano. El «hombre de virtud superior» (el sabio taoísta) no practica las virtudes confucianas, o mejor diríamos, no hace caso de ellas; y precisamente por ello, como *conditio sine qua non*, puede decirse que está en posesión de la auténtica virtud: la virtud del Tao.

No acaban aquí las críticas del *Lao zi* a las virtudes confucianas, y como ejemplo tenemos los siguientes pasajes:

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
…
El sabio no tiene benevolencia (49 [V]).

Cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud (62 [XVIII]).
Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud (63 [XIX]).

Siempre es el abandono del Tao, visto desde la óptica social, no individual, lo que ha llevado, según el *Lao zi*, a la aparición y desarrollo de los sistemas morales positivos. De haber seguido reinando el Tao, el orden natural primitivo, nunca hubieran surgido tales sistemas. Una moral negativa, de consecuencias incluso a veces desastrosas, como hemos visto.

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores (*ibid.*).

Y, finalmente, no puede dejar de citarse una de las sentencias del *Lao zi* que mejor reflejan la presente situación de la humanidad. Si alguien aún duda de la vigencia de las enseñanzas del *Lao zi*, no tiene más que llegarse al capítulo 62 (XVIII):

Surge la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la *gran hipocresía*.

Llegados a este punto, no podemos dejar de recordar a *Zhuang zi*, quien, por su parte, también considera trabas para la vida humana todas esas, según él, auténticas contradicciones que son en el fondo los términos *ren yi*, la diferenciación entre el bien y el mal, el beneficio y el perjuicio, así como, en el plano epistemológico y ontológico, la distinción entre verdadero y falso, existencia y no existencia, cuya naturaleza vacía e ilusoria demostraba sobre la base de su relativismo radical. Su ideal de vida no es otro que la absoluta libertad individual. Todo el *Zhuang zi*, la obra clásica del taoísmo de la que se le considera autor, o al menos inspirador, es un canto a esa libertad. Una libertad sin la que es imposible realizar el ideal del sabio, un poco *ad instar* de los seguidores de Antístenes y de Diógenes de Sinope. Una libertad sobre la que se sustenta la «escalera a la sabiduría». Quien aspire a la sabiduría taoísta debe, mediante un esfuerzo místico de «cultivación del Tao» [修道 *xiudao*, que incluye el *xin zhai* (心斋, «abstinencia mental») y el *zuo wang* (坐忘, meditación transcendente al mundo y al yo)], alcanzar un estado de insensibilidad corporal y anulación del intelecto (abandono del cuerpo y del pensamiento), en el que se verifica la gran unidad universal (大同 *da tong*). El cuerpo se ha vuelto como un madero y la mente cual ceniza; un estado sin verdad ni falsedad, sin bondad ni maldad, del que están ausentes las nociones de beneficio y perjuicio; un estado más allá del bien y del

mal; un estado místico superior en que la propia vida se hace una con el Cielo y la Tierra, se unifica por completo con todos los seres del Universo.

3.4 *Los grandes temas de la sabiduría taoísta*

► *El elogio de la debilidad* (贵弱 gui ruo)

Debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao (4 [XL]).

La afirmación de la debilidad bien puede decirse que, es junto al principio del *wu-wei*, la quintaesencia de las enseñanzas del *Lao zi*. Este elogio de la debilidad, y de sus ventajas y radical supremacía, abarca y se refiere no sólo al plano individual, como norma personal de conducta, sino también al más amplio marco de las relaciones sociales, e incluso se propone como norma absoluta del arte de gobernar y del mismo arte de la guerra. Por otro lado, veremos también, que esta «filosofía de la debilidad» se manifiesta en el *Lao zi* a través de dos derivaciones que después estudiaremos. Nos estamos refiriendo al «elogio de lo femenino», incluyendo la idea de la Gran Madre como símbolo del Tao, y al ideal del recién nacido, de la primera infancia, como símbolo de la perfecta realización del sabio taoísta.

El elogio de la debilidad, presentada en la cita anterior como manifestación o propiedad del Tao, se sustenta en varios lugares del libro mostrando su supremacía sobre la fortaleza. Cuatro son los capítulos dedicados, alguno de ellos incluso íntegramente, a dejar patente esta idea:

> Lo blando y débil triunfa de lo fuerte (*Lao zi*, 80 [XXXVI]).

> Lo más débil del mundo
> cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay (6 [XLIII]).

Y como símbolo de debilidad se va a tomar el agua:

> Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
> mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro,
> pues que nada en ello puede ocupar su lugar.
> El agua vence a lo duro,
> lo débil vence a lo fuerte,
> nadie en el mundo ignora [esta razón],
> mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ella (43 [LXXVIII]).

Las dos primeras líneas de esta cita son una de las lapidarias frases del *Lao zi* más ampliamente conocidas en Occidente. Y curiosamente, aunque sólo sea por el recurso al agua como símbolo, recuerdan al filósofo de Éfeso, con el que en tantos extremos se puede parangonar: su estilo, su hermetismo, y sobre todo su pensamiento dialéctico. Curiosa coincidencia conceptual, doblada por la misma coincidencia cronológica de ambos personajes.

También conviene fijar la atención en otro punto de este pasaje. Nos viene a decir el *Lao zi* que, aunque todo el mundo se puede dar cuenta de la verdad que encierra el principio «lo débil vence a lo fuerte», por cuanto es algo obvio, nadie, empero, es

capaz de acomodar su conducta a dicho principio. Todo el mundo busca la fuerza (poder, dinero, fama), y algunos con desenfrenada dedicación. ¿Cómo se explica esto? Tal vez sólo la radical contradicción del ser humano, y la fuerza de sus instintos y pasiones, que llega a oscurecer la recta visión, puede dar razón de una conducta tan alejada de la genuina y natural sabiduría.

El capítulo 41 (LXXVI) está íntegramente consagrado al elogio de la debilidad. Es como si el *Lao zi*, sabedor de esa ignorancia querida y asumida por el hombre, quisiera sacudirle, abrirle los ojos a la verdad que se exhibe constantemente ante él.

> El hombre, al nacer débil y blando,
> tórnase al morir rígido y duro.
> Las yerbas todas y los árboles,
> al nacer tiernos y frágiles,
> tórnanse al morir secos y tiesos.
> De ahí el dicho:
> «Fuerza y dureza llevan a la muerte,
> debilidad y blandura a la vida llevan».
> Por eso las armas fuertes no vencen,
> el árbol vigoroso se quiebra.
> De ahí que lo fuerte y lo grande estén debajo,
> y arriba lo que es débil y lo que es blando.

Por todo ello concluirá el *Lao zi*:

> Conservarse débil se llama fortaleza (15 [LII]).

El principio de la superioridad de lo débil sobre lo fuerte se refleja y aplica a las normas de conducta social que deben observarse. En muchos casos el fin perseguido no es otro que preservar la integridad de la propia persona. La debilidad se viste de modestia, de humildad, cuando de esas relaciones humanas se trata. Por eso el *Lao zi* ensalza la humildad, el sabio es humilde. Ved al orgulloso, al jactancioso, al pagado de sí mismo, y sabed que en él no hay sombra de sabiduría; y menos de nobleza de espíritu:

> La nobleza tiene necesariamente su raíz en la humildad (2 [XXXIX]).

Además el orgullo y la jactancia son un obstáculo mayor en las relaciones sociales. Otra vez el resultado es el contrario al esperado.

Y hasta dos veces lo hallamos sentenciado en el libro:

Si te jactas, no llegarás a triunfar;
si eres orgulloso, ningún adelanto harás (66 [XXIV]).

(El sabio) no se jacta y por eso llega a triunfar,
no es orgulloso y por eso adelanta (67 [XXII].

El sabio, pues, en ningún caso quiere brillar, ni pretende destacar, ni se tiene por un gran hombre:

(El sabio) triunfa en su empeño;…
y obra así porque no desea manifestar su sabiduría (42 [LXXVII]).

Y así es como se alcanza el triunfo, y se llega a ser grande: cuando no se busca ni se pretende. Es la constante «lógica» del *Lao zi*, que se desprende siempre del *wu-wei* , de esa postura vital basada en la naturalidad y en la no intervención en el curso de los acontecimientos:

Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y es así como puede llevar a cabo grandes cosas (26 [LXIII]).

Por eso el sabio puede llegar a ser grande,
porque no se considera grande,
de ahí que pueda llegar a ser grande (78 [XXXIV]).

De lo anterior se deducen dos principios de conducta social que deberán ser observados por el seguidor del Tao: nunca tratar de ser el primero y situarse siempre debajo o detrás.

El *Lao zi* llega incluso a decir en el capítulo 32 (LXVII) que el primero de estos dos principios es una de las «tres preseas» (二 宝 *san bao*) que posee el sabio. Y es una presea porque el sabio, merced a semejante norma de conducta, acaba convirtiéndose en «señor de todas las cosas» (器长 *qi zhang).*

Aunque lo recomendable no es simplemente no ser el primero, sino, en aplicación del segundo principio, se deberá ocupar los últimos lugares. Es claramente el principio que luego inspiraría el evangélico «los últimos serán los primeros». Con lo que volvemos a encontrarnos con el carácter universal de unos principios morales que impregnan doctrinas en otros muchos aspectos tan dispares. Pues ciertamente si la modestia y la humildad son cualidades que también preconiza el budismo, en este caso no debe sorprender por las muchas y fundamentales afinidades que presenta con el taoísmo. La diferencia estriba en que el budismo afirma la renuncia, la humildad, de forma absoluta, sin ulteriores pretensiones; es una manifestación más de la lucha contra la idea del yo y un medio para comprender su naturaleza ilusoria. En cambio, para taoístas y cristianos, sin esa visión transcendente del yo, la renuncia y la

humildad son vehículo seguro para obtener un resultado que la mayoría busca por el camino errado. Véase, si no:

> El sabio retrocede y está delante (51 [VII]).

Por eso, cuando el *Lao zi* nos aconseja:

> Hazte barranca del mundo,
>
> …
>
> manténte en la deshonra, (72 [XXVIII])
>
> …

se debe leer inmediatamente otro pasaje:

> ¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles?
> Porque saben estar por debajo de ellos,
> y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar.
> Por eso si el sabio desea elevarse sobre las gentes,
> fuerza será que se abaje ante ellas en sus palabras;
> y si desea andar delante de las gentes,
> fuerza ha de ser que se ponga a su zaga (29 [LXVI]).

Siempre entendido a la luz de la dialéctica transformación de los contrarios:

> Lo que se pliega se conserva entero,
> lo que se dobla se mantiene recto;
> lo hundido se colma,
> lo ajado tórnase nuevo;
> con poco se consigue;
> con mucho se cae en extravío (67 [XXII]).

Así pues, podemos afirmar que el *Lao zi* desemboca en una dialéctica pasiva, de *renuncia*

- a la fuerza y a la grandeza, porque acarrean la muerte;
- a colocarse en cabeza, porque se acaba a la zaga;
- a la fama y a la gloria, porque acarrean oprobio e infamia.

El sabio renuncia, rechaza, aunque no escapa ni abandona.

► *El Tao, la Gran Madre*

Masculino, fuerza; femenino, debilidad. El tópico milenario que no va a dejar de presentarse en el *Lao zi*. Sólo que, consecuente con su principio de la superioridad de lo débil sobre lo fuerte, el elogio de lo femenino y la identificación del Tao con un principio femenino, la Gran Madre, aparece claramente subrayado en el libro:

> En las uniones del mundo,
> siempre la hembra con su quietud al macho vence (24 [LXI]).

Por eso recomienda adoptar el papel de hembra, que en este caso viene a simbolizar no sólo la quietud, el *wu-wei*, sino la misma debilidad de que antes hemos hablado. Lo femenino representa la debilidad y la pasividad, frente a la fuerza y la actividad del principio masculino. Es como la complementación que encontramos en el budismo tántrico, donde la campanilla (el *drilwu* tibetano), hueca, vacía, aspecto femenino, simboliza la sabiduría transcendente, que surge (mejor, resurge) de manera espontánea, pasiva, en la mente; frente al cetro adamantino (el *vajra* hinduista, el *dorje* tibetano), masculino, que representa la compasión (*karuna, ñingje*) activa.

Sólo que en el taoísmo, ambos principios no se complementan, sino que se superponen o alternan (alternancia del *yin* y el *yang*), pero siempre con lo femenino ocupando el lugar dominante, o desempeñando el papel principal de la contradicción. Por eso dice el *Lao zi*:

> ¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo,
> haciendo de hembra? (54 [X]).

Este elogio de lo femenino desembocará en la identificación del Tao con la Madre (母 mu):

> El mundo tiene un principio,
> que es la madre del mundo (15 [LII]).
>
> (El Tao) puede ser tenido por madre
> del Cielo y de la Tierra (69 [XXV]).

Y también en el capítulo XXII (LIX) se designa al Tao bajo la expresión *guo mu* (国母, madre del Estado). Sin embargo, esta identificación tampoco es total y definitiva. Como en muchos pasajes del libro, siempre queda un margen para diferentes interpretaciones. Así, por ejemplo, cuando en el capítulo 45 (I) nos dice:

> Lo que tiene nombre
> es madre de los seres todos.

Y esto dice el *Lao zi*, cuando inmediatamente antes ha señalado que *lo que no tiene nombre es principio de todos los seres*. En este caso la madre no se identificaría con el Tao absoluto, con el Tao *en sí* («lo que no tiene nombre», *wu ming*) sino más bien con la virtud del Tao («lo que tiene nombre», *you ming*), es decir, con el *de*, con la manifestación del Tao en su función nutricia de los seres.

El Tao engendra,
la virtud alimenta (14 [LI]).

En cualquier caso, la identificación de la Gran Madre con el Tao, tal y como vemos en el *Lao zi*, no es sino la versión china de una idea universalmente presente en el pensamiento antiguo. Baste con recordar a la Cibeles frigia, a la Rea cretense, y, ya en Oriente, la diosa Kali (la Negra). Todas ellas conocidas como la Gran Madre o la Diosa Madre. Las primeras, identificadas con el *origen* de todos los seres; la última, símbolo del aspecto dinámico de ese origen, de la energía primitiva. Y también en el budismo tántrico tibetano de algunas escuelas, sobre todo de las más antiguas (*ñingmapa*), la Gran Madre (Yum *chen*) es la expresión lingüística y la imagen meditativa en la que se resume la Vacuidad, de la que todo procede y de cuya naturaleza participan los seres todos en su ilusoriedad.

Sin embargo, hablando del principio femenino y de la Madre, el pasaje del libro más hermético, y que ha suscitado toda suerte de interpretaciones según las diferentes escuelas y tradiciones, es un breve capítulo que dice:

Valle, espíritu, inmortal;
llámase hembra misteriosa.
El umbral de la hembra misteriosa,
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Continuamente,
así es como parece existir,
y su eficiencia nunca se agota (50 [VI]).

Las dificultades de interpretación de este texto comienzan ya desde la primera línea. Son cuatro caracteres: *gu* (valle), *shen* (espíritu), *bu* (no) y *si* (morir). La estructura gramatical china no colabora, ni mucho menos, a facilitar la interpretación. Y así, hay quienes traducen «el espíritu del valle (谷年申 *gu shen*) es inmortal (不死 *bu si*)»; y también, en una interpretación menos literal de los términos, «la acción maravillosa (申 *shen*) de la Vacuidad (谷 *gu*) existe eternamente (*bu si*)». El «espíritu del valle» sería, para algunos comentaristas, una deidad mitológica relacionada con las aguas. El valle es el lugar por donde las aguas discurren, y el mismo carácter *gu* es signo gráfico de una fuente en la montaña. El espíritu en cuestión sería, pues, el espíritu de una fuente o manantial. Recuérdese la importancia del agua en la simbología del *Lao zi*, y cómo en el libro abundan las referencias al agua como

expresión de la supremacía de la debilidad; y también se repiten las alusiones a los lugares bajos, y en particular a los valles (barrancas), por cuanto simbolizan dos aspectos relacionados con el Tao y con su virtud: la vacuidad y el punto donde convergen las aguas.

En cuanto a la «hembra misteriosa» (玄牛匕 *xuan pin*) parece evocar la fecundidad del Tao; aunque conviene recordar que el hecho de referirse a ella tras la previa alusión al valle, no parece casual. En efecto, la geomancia china designa con el término «femenino» las grutas, o cavidades en general, que se encuentran en las montañas. Lo cual nos devuelve a la magia y al esoterismo del misticismo eremítico. Las grutas han sido desde antiguo lugar preferido por quienes buscaban el retorno al seno de la Madre Tierra; lugar de habitación de místicos de todas las creencias. El Occidente cristiano, Asia, el lejano Oriente, por todas partes encontramos esta peculiar forma de retorno a los orígenes: al seno de la Gran Madre.

Este capítulo del *Lao zi* que estamos interpretando aparece recogido en el *Lie zi*, en su libro primero (*El jade celeste*). En él se presenta como una cita del llamado *Huangdi shu* (黄帝书, «Libro del Emperador Amarillo»), una obra que no ha llegado hasta nosotros. Tras recoger la cita, el *Lie zi* añade:

> De modo que lo que engendra los seres no es engendrado y lo que transforma los seres no es transformado. En realidad se trata de una autogeneración y transformación espontáneas, como espontáneos son también toda forma, toda cualidad, toda inteligencia, toda fuerza, toda extinción y todo reposo. Es, pues, erróneo pretender que generación, forma, cualidad, inteligencia, fuerza, extinción, reposo, sean causados por algo.**[69]**

En realidad en este texto se contraponen el principio permanente, único, de la vida y de las transformaciones, a la multiplicidad de seres que nacen, viven, se transforman y desaparecen. El primero no tiene progenitor ni se encuentra sometido a las leyes del cambio; mientras que los segundos han sido engendrados, y no pueden escapar a aquellas inexorables leyes que rigen el devenir universal.

Un extremo, sin embargo, no debe olvidarse al tratar y explicar esta imbricación del Tao con lo femenino. Parecería lógico suponer, llegados a este punto del discurso, que el Tao se identificaría con el *yin*, dada su supuesta naturaleza femenina. Pues bien, el Tao no es exclusivamente una entidad femenina, sino una entidad de naturaleza indiferenciada, en la que *yin* y *yang* aún no se han manifestado. Y por eso, en el capítulo del *Lao zi* antes citado, el «valle» y el «espíritu», o el «espíritu del valle», no se citan de forma circunstancial, sino dentro de un contexto de sutiles sugerencias. El espíritu del valle es el espíritu de la Vacuidad. La Vacuidad es naturalmente indiferenciada, pero además el carácter *shen* (espíritu), según explica el «Libro de los cambios», designa a seres cuya naturaleza es indeterminada en relación al *yin* y al *yang*. Y más aún, pues este mismo carácter encierra toda una serie de significados o connotaciones, que lo emparentan con el Tao como Gran Madre. Así, la idea de fecundidad. Etimológicamente, *shen* deriva de una raíz que significa «tirar de». Y las creencias populares y folklóricas asocian a estos espíritus con la actividad

de las comadronas, o en el plano agrícola, serían las fuerzas protectoras que «hacen salir» las plantas.

En definitiva, el sentido último del capítulo L del *Lao zi* se resume en los siguientes términos: el Tao es un poder femenino maternal, una suerte de matriz en la que se engendran y de la que nacen los infinitos seres.

► *El retorno a la infancia*

El niño, entendido como «infante» en su primera acepción, la etimológica («que [aún] no habla») es perfecto símbolo del Tao, y también del hombre que ha logrado conservar o restaurar su Te, su virtud. El recién nacido encarna cabalmente la inocencia y la simplicidad, y por ello retornar al estado de la primera infancia deberá ser la meta del sabio taoísta. Pues el niño recién nacido, en plena posesión de su Te, carece de conocimientos y deseos, conserva la plenitud del *jing* () y su armonía es perfecta; además es la personificación de la debilidad. Todas ellas, cualidades del hombre del Tao, proclamadas una y otra vez a lo largo del libro.

> El hombre de honda virtud
> aseméjase a un recién nacido.
> No le pican víboras ni escorpiones,
> ni venenosos insectos o serpientes le muerden,
> ni le atacan las aves de presa o las bestias salvajes;
> débiles son sus huesos y tendones,
> mas su mano ase con firmeza.
> Aún no conoce la unión de macho y hembra,
> mas se enciende y enfurece,
> tanto su energía vital es extrema.
> El día entero libre de cuidados,
> su armonía es perfecta (A17 [18, LV).

Esta referencia al recién nacido vuelve a aparecer en otros capítulos del *Lao zi*, en los que se aprecia cómo el ideal para el seguidor del Tao es retornar a ese su estado original.

> ¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía vital
> y volverte un recién nacido? (54 [X])

> No abandonando la virtud permanente,
> retornarás al estado de recién nacido (72 [XXVIII]).

En el hermetismo taoísta, el practicante debe engendrar un hombre nuevo dentro de sí mediante un proceso de sublimación. Este hombre nuevo aparece en lo más profundo del cuerpo físico en forma de niño muy pequeño. Este niño es el símbolo de esa radical renovación.

Este elogio de la infancia, al menos en el aspecto expositivo, tiene una indudable vinculación y semejanza con el confucianismo («los hombres no deben perder el corazón de su infancia», dice el *Meng zi*) y con el cristianismo («si no os hiciereis como niños no entraréis en el reino de los cielos», *Evangelio según Mateo*).

Para el *Lao zi*, el infante se transforma en adulto a lo largo de un proceso en el que sus ojos y oídos se ven seducidos por el mundo exterior, y su mente dominada por las pasiones y prejuicios, y poco a poco va perdiendo esa pureza original de su virtud.

En el capítulo 64 (XX) se vuelve a recurrir a la imagen del recién nacido, junto a la del estúpido, para plasmar el desprecio y rechazo del saber erudito. Ambos son la antítesis de la inteligencia calculadora.

► *La simplicidad original*

Retornar a la infancia es retornar a la simplicidad original. El propio *wu-wei* es mantenerse en la pura simplicidad. Una simplicidad que en otros capítulos del *Lao zi* aparece significada por la figura del leño, del trozo de madera sin desbastar, que, como el recién nacido y el estúpido, representa la simpleza natural y original, aún no estragada por los conocimientos y los deseos.

> Quienes antaño sabían practicar el Tao
> eran…
> simples, como un leño (59 [XV]).
>
> Siendo bastante tu permanente virtud,
> retornarás al estado de leño (72 [XXVIII]).

El leño, en definitiva, por su simplicidad informe, es un perfecto símbolo del mismo Tao. El Tao sin forma y sin nombre, en su identidad y simplicidad original, al igual que el leño, se rompe en los infinitos seres que de él proceden:

> El Tao permanente no tiene nombre;
> leño que, aunque fino, nadie en el mundo osa avasallar (76 [XXXII]).

Quien decida marchar por la vía del Tao y del Te, deberá conducirse de la manera más simple posible, llevar una vida de la máxima sencillez. Marchando por ella habrá retornado a su prístino estado, y al igual que el infante, se hallará más allá del bien y del mal. Idea taoísta acuñada en moneda «nietzscheana», como el eterno retorno (del Tao). El superhombre, para Nietzsche, no es sino el hombre original; y éste, ¿acaso no es el infante-niño?

4. El pensamiento político del taoísmo

Sostener que el *Lao zi* es un tratado político, un manual de gobierno, aunque pueda sorprender en un primer momento, no deja de tener cierto sentido. No se olvide que, más aún, hay quienes quieren ver en él un libro del arte de la guerra. Lo cual, en definitiva, se encadena si admitimos aquello de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios». En uno y otro caso, tanto en el plano político como en el militar, no se hará otra cosa sino aplicar el principio del *wu-wei*.

Aplicado al terreno de la política, el buen gobernante, paradójicamente, no gobierna. Y no gobierna en la medida en que no interviene, es decir, en la medida en que respeta el libre curso de los acontecimientos. Sólo entonces, según el *Lao zi,* la sociedad de los hombres se ordena por sí misma, de forma espontánea. Y por eso dice:

> Si quieres regir el mundo,
> nunca te entregues a negocios (de gobierno) (11 [XLVIII]).

> Por eso dice el sabio:
> de nada me ocupo y el pueblo se enriquece por sí mismo;
> no actúo y el pueblo se reforma por sí mismo;
> gusto de la quietud y el pueblo rectifica por sí mismo;
> es mi deseo no tener deseos
> y el pueblo se torna simple por sí mismo (A16 [20, LVII).

En este pasaje, como en muchos otros en los que el *Lao zi* habla del sabio (*sheng ren*), se está refiriendo, inequívocamente, al gobernante ideal. La dimensión política de estas enseñanzas no se presta a discusión. Como cuando nos describe la sociedad ideal, la *kalípolis* taoísta; o al igual que en ciertos capítulos, de indudable carácter militar. Ahora bien, la pregunta queda en el aire. Estos capítulos «políticos», «sociológicos» o «guerreros», ¿acaso no apuntan también a una «política interior», y a un combate con los «enemigos internos»? Pues no hay que olvidar que para el taoísmo el hombre en su individualidad es un microcosmos «monádico»: otra curiosa afinidad, más o menos, con el pensamiento occidental, y además de un racionalista. Con lo que podríamos concluir que tanto una dimensión como otra, al cabo y a la postre, se superponen, están íntimamente imbricadas.

Y por tanto la tesis, a veces afirmada de forma un tanto precipitada y superficial, de que el *Lao zi* admite muy variadas y aún contadictorias lecturas, todas ellas perfectamente legítimas, debería convertirse en lugar común y punto de partida de todo estudio del mismo.

Volviendo a los consejos de gobierno que nos da el *Lao zi*, y a los criterios que plantea para discernir al buen gobernante —que deberá ser un «sabio», un poco como

el filósofo-basileus platónico—, encontramos en el libro numerosos fragmentos que tratan de ello.

> El sabio está delante de las gentes porque se pone a su zaga;
> está encima de las gentes porque en sus palabras se abaja;
> está encima de las gentes sin que las gentes sientan su peso;
> está delante de las gentes sin que las gentes sientan daño.
> El mundo le apoya de buen grado sin sentirse de él hastiado (A2 [29, LXVI]).

Pero sobre todo hay un capítulo, el C1 (61, XVII), que está consagrado a la descripción del «príncipe», empezando por el *tai shang* (太上, literalmente, «grande [de] arriba»), que hemos traducido por «gran gobernante»:

> De un gran gobernante,
> los de abajo sólo conocen su existencia;
> al que no lo es tanto,
> le aman y le elogian;
> al que menos,
> le temen;
> al de inferiores cualidades,
> le cubren de denuestos.
> Si (el gobernante) no es hombre de palabra,
> nadie le tendrá confianza.
> (El gran gobernante) es cauto al tiempo de estimar las palabras.
> Remata los negocios y cumple su misión,
> mas el pueblo llano dice: estamos en armonía con la Naturaleza.

A la hora de dar consejos al príncipe, el *Lao zi*, siempre aplicando los principios derivados del *wu-wei*, negará el papel de la inteligencia, de los muchos conocimientos. Incluso advierte de los peligros que conlleva. Una vez más, son las mismas enseñanzas que antes vimos dirigidas al progreso individual en la senda que conduce a la unión con el Tao. Lo aplicable al gobierno de la propia persona, es aplicable también al gobierno de la sociedad. Por eso propone mantener al pueblo en la ignorancia y no usar la «inteligencia» a la hora de gobernar:

El gobierno del sabio:

…

Hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos (47 [III]).

Si el pueblo es difícil de gobernar,
es por causa de sus conocimientos.
Por eso quien gobierna el Estado usando de la inteligencia
es un bandido para el Estado;
quien gobierna el Estado sin usar de la inteligencia
encarna la virtud del Estado;
tener siempre presentes estas dos razones
es también una norma principal.
Tener siempre presente esta norma universal,
a eso llaman «misteriosa virtud».
La virtud misteriosa es profunda, vasta,
junto con las cosas retorna (al Tao)
y entonces alcanza la gran armonía (con la Naturaleza) (28 [LXV]).

La expresión *xuan de* («virtud misteriosa») simboliza un mundo indiferenciado, que luego veremos descrito por menudo en otros capítulos. La virtud misteriosa es un desarrollo de las contradicciones, del juego de los contrarios, y por eso dice que «retorna junto con las cosas» (与物反 *yu wu fan*), y este retorno, aunque no deja de ser una vuelta hacia atrás (逆反 *ni fan*), con él, sin embargo, se alcanza la «gran armonía» (大 顺 *da shun)*.

Resumiendo los principios del buen gobierno, todos, como hemos visto, giran en torno al no-actuar del gobernante:

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez (23 [LX]).

Un buen cocinero, cuando fríe un pececillo no le da muchas vueltas. Si le da muchas vueltas el pez se quemará. Un buen gobernante, si quiere gobernar, es decir, mantener el orden y la armonía de la sociedad (治 *zhi*, «gobernar», encierra este significado), deberá sin falta no remover las cosas, dejar que los negocios del Estado se «frían» por sí mismos. En una palabra, el «gobierno del no gobernar». Y por eso dice en otro lugar:

Con un gobierno caótico.
el pueblo se torna honrado.
Con un gobierno vigilante,
malicioso se vuelve el pueblo (21 [LVIII]).

Llegados a este punto, surge inevitable el recuerdo de Mao Zedong y su Revolución Cultural, cuyo lema y principio fue aquel conocido «las masas deben educarse por sí mismas». De hecho, la Revolución Cultural fue un gigantesco movimiento popular caracterizado en sus primeros tiempos por un «espontaneísmo» predominante. Se la acusó de ser un ejercicio de voluntarismo, pero en el fondo no fue sino un desbordamiento de la concepción taoistizante de que la Revolución se hace por sí sola. O en otras palabras, que la intervención del Partido o de las instituciones lo único que hacen es desordenar el caos revolucionario.

Entrando en el terreno de lo concreto, el *Lao zi* nos habla de tres normas de gobierno. De dos de ellas ya hemos hablado, del rechazo de la inteligencia y de las virtudes (confucianas) de la benevolencia y de la rectitud; de la tercera trataremos a continuación:

> Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
>
> …
>
> Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud,
>
> …
>
> Elimínese la industria, rechácese el interés… (A1 [63, XIX]).

Los hombres de mérito (贤 *xian*) y los inteligentes (智 *zhi*) son tan peligrosos para el recto gobierno de los hombres que el *Lao zi* llega a proponer como principios del orden social:

> Si no se encumbra a los hombres de mérito,
> las gentes no reñirán.
>
> …
>
> El gobierno del sabio:
>
> …
> Hacer que los inteligentes no osen gobernar (47 [III]).
>
> ¿Puedes amar al pueblo y hacer prosperar el Estado
> sin usar de la inteligencia? (54 [X]).

Otro de los postulados sociales taoístas que reitera el *Lao zi*, siempre en sintonía con el *wu-wei*, y como plasmación de su espíritu luchador de evitar toda lucha y contienda, es el rechazo y condena de la guerra. El arte de la guerra del *Lao zi* sería, por consiguiente, el «arte de evitar la guerra», el arte de hacer la guerra innecesaria, o al menos inútil:

Un buen caudillo militar no usa las armas (33 [LXVIII]).

El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
donde acampan los ejércitos,
todo se cubre de maleza (A4 [74, XXX]).

La importancia que atribuye el *Lao zi* a la necesidad de persuadir a sus lectores de la inconveniencia de la guerra, de sus consecuencias catastróficas, de lo injustificable de sus justificaciones, queda patente al ver cómo todo un largo capítulo del libro desarrolla estos extremos de manera exclusiva:

Las armas,
instrumentos nefastos.
Los seres las detestan,
y por eso quien posee el Tao no las toca.

…

Las armas no son instrumentos del caballero.
Las armas son instrumentos nefastos
que sólo deben usarse cuando no se puede menos.
Tener por lo mejor a las armas afiladas
no es bueno.
Pensar que sí es bueno
es hallar placer en matar hombres;
no puede tener éxito en el mundo (C3 [75, XXVI]).

Cuando se lee este capítulo del *Lao zi* no se puede menos de pensar en la actualidad de sus ideas y enseñanzas. Un mundo basado en el dominio de quien posee las «armas más afiladas», con las que impone su ley en la «aldea global», no es ni puede ser bueno. «Matar hombres» en nombre de supuestos ideales, que a veces se descubren manifiestamente espúreos, no tiene ninguna justificación; si no es la justificación de intereses egoístas disfrazados de nobles y abstractos principios. El mundo de los «caballeros» —la mayoría sin caballo— ha ido extinguiéndose poco a poco. Hemos entrado en el segundo, y de momento definitivo, Cervantes. Un solo rayo de esperanza, si confiamos en el *Lao zi*. Los tales «no pueden tener éxito en el mundo». *Quousque tandem*?

Y hablando de la actualidad del pensamiento del *Lao zi*, tampoco podemos dejar de referirnos al otro aspecto dominante de nuestro mundo: el triunfo absoluto y omnímodo de la economía. El hombre al servicio de la economía. Ya hace dos mil quinientos años el *Lao zi* alertaba contra este fenómeno. Como antes hemos visto, la tercera norma del buen gobierno era «eliminar la industria y rechazar el interés», «y ya no habrá bandidos ni ladrones» (A1 [63, XIX]).

Es la crítica a la economía mercantil, repetida en otros capítulos:

Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
las gentes no robarán (47 [III]).

Las mercaderías difíciles de obtener,
de gran daño son para la humana conducta (56 [XII]).

Lo cual nos lleva de la mano a exponer el ideal social del *Lao zi*, de su *kalípolis*. La organización social y sus leyes son ampliamente tratadas en el libro, desde diversos ángulos, pero siempre tomando a la Naturaleza como punto de referencia:

El hombre tiene a la Tierra por norma,
la Tierra al Cielo por norma tiene,
del Cielo el Tao es la norma,
la Naturaleza es la norma del Tao (A11 [69, XXV]).

Aunque aquí las ideas de Cielo (*tian*), Tierra (*di*), Hombre (*ren*), Naturaleza (*ziran*), se muestran un tanto oscuras, la relación entre ellas, sin embargo, no deja de ser muy clara: el orden de la sociedad de los hombres se corresponde con el orden de la naturaleza de las cosas.

De cómo es esta ley de la Naturaleza el *Lao zi* da más que abundante noticia, y ocioso sería reproducir todas las citas, en los muchos capítulos que de ella se habla. Baste con decir que en el conjunto del *Lao zi* esta ley de la Naturaleza (*ziran fa*) se manifiesta como: no actuar (*wu wei*), no luchar (*bu zheng*), no tener (*bu you*), no señorear (*bu zhu*), no ser el primero (*bu zhang*), no egoísmo (*bu* si), igualdad (*ping jun*).

Todo lo cual se incluye en las leyes permanentes e inmutables del universo, transcendiendo toda época histórica y toda situación o circunstancia. Es la ley, absoluta, de los cambios.

¿Cómo es la sociedad ideal del *Lao zi*? La respuesta la encontramos en el capítulo 30 (LXXX):

Un Estado pequeño de escasas gentes,
que aun poseyendo herramientas adunia no usa de ellas,
y donde las gentes sienten respeto por la muerte y excusan desplazarse.

Hay barcos y carruajes, mas en ellos nadie monta;
hay armas y corazas, mas nunca ocasión de mostrarlas.
Las gentes han retornado al uso de los nudos (29).
Hallan sabrosa su comida,
hermosos sus vestidos,
alegres sus costumbres,
tranquilas sus moradas.
Divísanse a lo lejos los Estados vecinos,
óyese el canto de sus gallos y el ladrar de su perros,
mas las gentes llegan a viejas y mueren sin haberse visitado.

«Un Estado pequeño de escasas gentes» no es otro que la primitiva comuna clanal, es decir, el «orden primero» (始治 *shi zhi*) o «gran orden» (大治 *da zhi*) en que vivieron nuestros antepasados. Una sociedad igualitaria, sin diferencias sociales, sin Estado. Era el imperio del Tao, y con el imperio del Tao «reinan grandísima paz e igualdad» (C2 [79, XXXV]).

La igualdad es una de las características y condiciones necesarias del verdadero orden y de una estable paz social. Por eso, «Un gran gobierno no divide en partes» (72 [XXVIII]).

Y también el recurso al leño (pu), el trozo de madera sin desbastar, como símbolo de la unidad e igualdad primeras y naturales. En los capítulos LXXII (XXVIII) y LXXXI (XXXVII), el leño significa tanto el mismo Tao, como la sociedad igual y unida que tiene al Tao como norma.

El igualitarismo de la sociedad ideal del *Lao zi* implica que en ella no se dan las condiciones para la oposición arriba-abajo (*shang-xia*), delante-detrás (*xian-hou*), ni por consiguiente las ideas correspondientes. Los jefes no disfrutan de derechos de dominación, y por eso dice que «las gentes no se sienten perjudicadas por ellos, ni tampoco sienten su peso».

El ideal de la igualdad es casi una constante en las corrientes taoístas de todos los tiempos, y ya en los primeros textos taoístas lo vemos reflejado, como es el caso del *Zhuang zi*, en el que, siguiendo al *Lao zi*, encontramos una detallada pintura de la idealizada sociedad primitiva:

> En los tiempos remotos… (los hombres) dormían tranquilos y se levantaban contentos. Se conocía a la madre, mas no al padre. Vivían en compañía de los grandes animales y de los pequeños. Comían de lo que cultivaban y se tejían sus vestidos; y nadie pensaba en hacer mal a su vecino. Fue la época en que floreció la suprema virtud… (Después) entraron en acción Yao y Shun, y establecieron una muchedumbre de consejeros. Tang desterró a su soberano, y el rey Wu asesinó a Zhou.

Y desde entonces los fuertes han oprimido a los débiles, y los más han hecho violencia a los menos.[70]

Cuando en la sociedad humana se producen conflictos de intereses entre los grupos que conviven en su seno, se requiere una fuerza que ejerza un papel conciliatorio; inevitablemente, una parte de los hombres la apoyará, y otra se opondrá a ella. Por eso dice el *Lao zi*:

Cuando se repara una gran injusticia,
por fuerza algo de injusticia resta (44 [LXXIX]).

Lo cual no ocurre en la sociedad ideal primitiva, y así se explica que el pueblo no sienta el peso del gobernante, ni se sienta perjudicado por él.

Otro rasgo característico de la sociedad comunal, a la que el *Lao zi* supone regida por el Tao, es el papel desempeñado por los espíritus y demonios (*shen gui*):

Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
los demonios pierden su maléfico poder.
No sólo los demonios pierden su maléfico poder,
sino que tampoco los espíritus hacen daño a los hombres.
Y no sólo los espíritus no hacen daño a los hombres,
sino que tampoco les hacen daño los sabios (23 [LX]).

Quiere esto decir que, mientras que en la sociedad rota y dividida en grupos basados en la dominación, se recurre a espíritus y demonios para justificar la realidad social —incluyendo el *ren shang ren* (人 伤人, «los hombres hacen daño a los hombres»), penas y castigos para mantener la vigente dominación—, en la sociedad comunal, muy al contrario, al no existir semejante estado de cosas, no aparece la necesidad de una teoría justificativa. Por eso, en ella los sabios no hacen daño a los hombres (圣人不伤人 *sheng ren bu shang ren*). Será más adelante, con el desarrollo social, cuando se llegue a una etapa en que aparece un embrión de Estado con la sociedad patriarcal (父权 *fu quan*), aparece el ritual de la piedad filial y del amor a los próximos (孝慈 *xiao ci*), se establece el sistema del poder señorial (君权 *jun quan*), y finalmente brotan los «inteligentes», que se hacen con el poder y se autoproclaman protectores del orden.

Véanse en el espejo del *Lao zi*:

Por eso cuando se abandona el gran Tao
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surge la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la gran hipocresía.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos
y al punto aparece la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos
y al punto aparecen los leales mandarines (C1 [62, XVIII]).

Para terminar, no podemos dejar sin mencionar las críticas y denuncias del *Lao zi* a las instituciones y normas establecidas. Algo común a los taoístas de todos los tiempos, aunque en la escuela *xuan xue* tal ataque se fundamenta en la consideración de que instituciones y costumbres deben cambiar con las circunstancias si no quieren convertirse en algo periclitado, artificial y obstaculizador. El *Lao zi*, en cambio, critica su misma naturaleza, sin consideraciones laterales. Y cuando lo hace, la denuncia es fulminante y demoledora; sobre todo cuando denuncia a los monarcas, y a los ricos y poderosos, auténticos «jefes de bandoleros», como responsables de las miserias del pueblo:

La corte está hondamente corrompida;
los campos, enteramente abandonados;
los graneros, completamente vacíos.
Lujosos ropajes, afiladas espadas al cinto,
manjares hasta saciarse y riquezas sin cuento,
a los tales se les debe llamar jefes de bandoleros.
Un jefe de bandoleros lejos está del Tao (16 [LIII]).

En el espíritu del *Lao zi*, por supuesto, esta crítica no es algo coyuntural, sino que deriva del carácter esencialmente perverso de las relaciones de dominación, de la injusticia radical de las sociedades en las que el «leño» se ha partido y dividido en trozos, unos pocos grandes y multitud de diminutas astillas. Antes, en cambio:

Cuando nadie daba órdenes
las gentes se tenían como iguales (A10 [76, XXXII]).

Aparecieron las leyes, las normas, las prohibiciones, y los resultados fueron desastrosos. El *Lao zi* incluso establece, de forma taxativa, una relación necesaria de causa-efecto entre las leyes y los males sociales:

Cuantas más prohibiciones en el mundo,
mayor es la miseria de las gentes.
Cuanto más patentes las leyes y decretos,
más abundan ladrones y bandoleros (A16 [20, LVII]).

Crítica demoledora del principio de autoridad, tanto del soberano, como del cuerpo legislativo. Tras descubrir y denunciar las contradicciones de la sociedad jerarquizada y estatalizada, niega (reniega) del desarrollo que ha experimentado la sociedad y preconiza el retorno a aquella edad de oro en que vivieron los hombres de antaño: la sociedad comunal primitiva.

Esta tradición anarcoide, con un sustrato muy importante de taoísmo-budismo, se ha manifestado periódicamente, de forma más o menos virulenta, a todo lo largo de la historia de China. Al igual que en el mismo Occidente, ya desde los tiempos de Roma (bagaudas, circumceliones, donatistas, así como otros grupos heréticos cristianos), pasando por la Edad Media (cátaros, valdenses, *fraticelli*), hasta desembocar en el moderno anarquismo bien conocido. De la misma manera, en China, las numerosas rebeliones campesinas, que jalonaron y marcan época en su historia, y que tuvieron un claro componente anarquizante, se inspiraron, en diferente medida, en doctrinas búdico-taoístas, cuyos orígenes se remontan al *Lao zi* y al *Zhuang zi*[71].

4.1 *Lao Zi, maestro del arte militar*

Varios son los comentaristas chinos del *Lao zi* que han querido ver en el libro un compendio de los principios más generales del arte militar de la antigua China[72]. Es cierto que de los ochenta y un capítulos del libro, más de una decena tratan abiertamente de estrategia militar o cuestiones relacionadas con la guerra, alrededor de veinte aluden a estos temas, y el resto de los capítulos, en diferente grado, podrían interpretarse como metáforas bélicas. Además se da la circunstancia de que en el *De jing*, es decir, la primera parte del libro, se concentran los pasajes de mayor significado militar. Si, como se supone, el libro se fue redactando en el transcurso de los años, los textos de Mawangdui —en los que el *De jing* antecede al *Dao jing*— demostraría que en sus inicios el libro estaba consagrado al arte de la guerra.

Una hipótesis nada descabellada, aunque muy discutible, sostiene que el *Lao zi* sería el desarrollo del *Sun zi bing fa* (孙子兵法, *El arte de la guerra de Sun zi*), la obra más antigua sobre este tema que ha llegado hasta nosotros. Compuesta a finales de la época Primavera y Otoño, alrededor del año −500, su contenido viene a ser una síntesis de las experiencias militares de aquel tiempo. Es una obra exclusivamente centrada en la táctica y la estrategia militares, y muy pobre en el aspecto filosófico, sobre todo comparada con el *Lao zi*. El *De jing* desarrolla y perfecciona al *Sun zi* en este aspecto, al exponer los principios más generales de la estrategia militar. Además de profundizar en el pensamiento estratégico de la lucha política, de la que la guerra no es más que una manifestación particular. El *Dao jing*, después, profundizará aún más en esta generalización, enmarcando los principios y leyes del arte de la guerra en la suprema categoría del Tao y reafirmando la vertiente dialéctica de los mismos. Ocioso es decir que el *Lao zi* no es una obra puramente militar; como mucho sería una obra filosófico-militar, o si se quiere, la obra de un filósofo que trata de asuntos militares.

La coincidencia mayor entre el *Sun zi* y el *Lao zi* reside en la imagen del agua como símbolo de lo débil que acaba venciendo a lo fuerte[73]. Sólo que, en el segundo de ambos libros, este principio estratégico deriva del principio universal de la transformación dialéctica de los contrarios. En el *Sun zi* el agua es símbolo de victoria, simplemente porque sabe adaptarse a las condiciones del terreno; su simbolismo no transciende en ningún caso el plano puramente militar.

También se encuentran en el *Lao zi* pasajes que explican un principio definitorio de inexcusable aplicación por quien se pretenda buen estratego: «la guerra es el arte del engaño» (兵者诡道也 *bing zhe, gui dao* ye)[74]. Sin embargo, como ya hemos señalado y comprobado más arriba, la estimación última del *Lao zi* respecto de la guerra es totalmente negativa, sin paliativos. El *wu-wei* exige del sabio una actitud de pasiva contemplación del discurrir de los acontecimientos sin intervenir en ellos. Y por supuesto, no hay mayor intervención que la procedente de la espada (o del misil).

5. La herencia del anciano maestro

El pensamiento taoísta recogido en el *Lao zi* se encuentra en los orígenes de una larga tradición y ha venido ejerciendo múltiples influencias a lo largo de los siglos.

El taoísmo influyó en los legistas, y de modo muy especial en la escuela Huang Lao, de principios de los Han, y más tarde, en la época Wei Jin (siglos III y IV), la escuela *xuan xue* (literalmente, «doctrina profunda» [o «misteriosa»]) no fue sino un desarrollo del taoísmo.

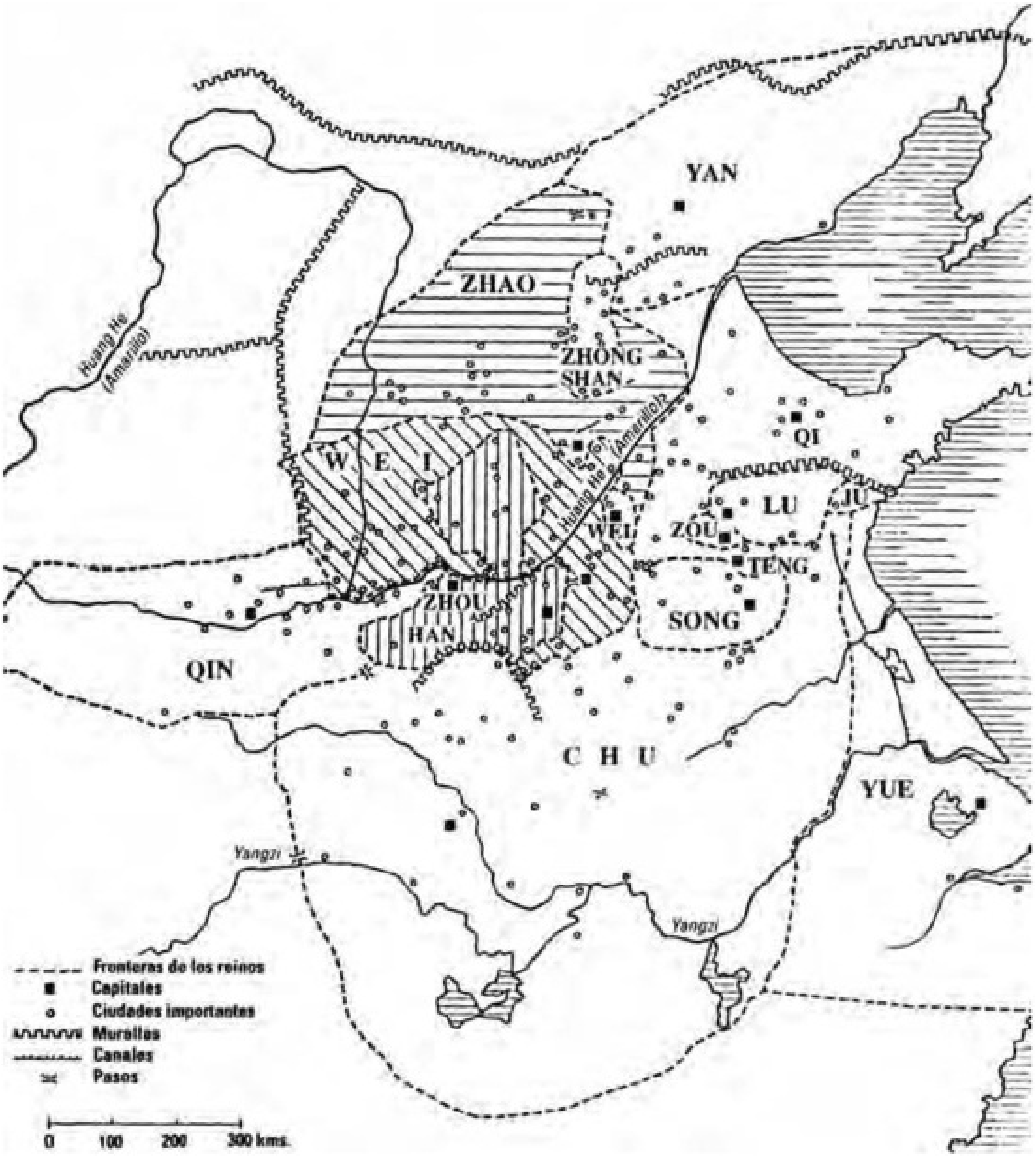
En esta escuela aparecen reiterados los grandes conceptos tradicionales: *wu-wei*; libertad absoluta, condición de la más plena felicidad (*Zhuang zi*); negación de los deseos y aun del mismo yo (en línea con el budismo, que por entonces se había asentado en China).

También son dignos de mención los ataques de esta escuela a las instituciones y normas establecidas, aunque en ella tales ataques se fundamentan en la consideración de que instituciones y costumbres deben cambiar con las circunstancias si no quieren convertirse en algo periclitado, artificial y obstaculizador. En cambio, *Lao zi* y *Zhuang zi* las atacaban en sí mismas, sin consideraciones laterales.

De esta misma época, si bien no se lo incluye en la escuela *xuan xue*, es el *Lie zi*, obra clásica del taoísmo filosófico de la que ya hemos hablado; así como paralelamente, y algo posterior al *xuan xue*, se desarrolló otra corriente taoísta muy bien reflejada en el *Shi shuo xin yan* («Nuevas palabras de discursos contemporáneos»), escrito por Liu Yiqing (403-444) y comentado por Liu Zun (463-521). Es una corriente basada en la afirmación del sentimiento, de la libertad, del hombre que vive «de acuerdo consigo mismo y con los demás». La cualidad de un hombre así es la esencia de lo que los chinos llaman *fengliu*, 风流 cuya traducción ha traído de cabeza a los sinólogos por lo complejo y evasivo de su significación. Literalmente, *feng* quiere decir viento y *liu*, corriente de agua, lo que parece conducirnos a una cierta idea de libertad; pero si consultamos los diccionarios chinos, la traducción que nos dan es «distinguido y admirable», «(hombre) de talento en las letras y de estilo de vida nada convencional»[75]. Feng Youlan apunta como muy aproximada la significación de «romántico»[76]. Quizás, habría que añadir, con la connotación de bohemio en su sentido más positivo. En cualquier caso, este estilo de vida «romántico» es una afirmación del factor emocional, del vivir según la inspiración, de acuerdo con los impulsos (frente al vivir conforme a la razón de la escuela *xuan xue*), y en su base misma hallamos una postura vital constante en el taoísmo de todas las épocas: entrar en comunión con la Naturaleza (*ziran*), olvidándose por completo del *ming jiao* (instituciones y costumbres establecidas).

Las influencias ejercidas por las enseñanzas del *Lao zi* alcanzarán incluso al mismo confucianismo en la época Song-Ming: la escuela *li xue* (理学) incorporó y asimiló algunos de sus puntos de vista. Y desde una perspectiva más general cabe

decir que su crítica de las categorías «feudomorales» del *ren yi*, así como su aspiración a la conquista de la libertad individual, fueron asimiladas por los intelectuales chinos insatisfechos con la realidad social, y acabaron convirtiéndose en la expresión del descontento político de todos los tiempos.



Cronología de la antigua China

Período Neolítico *Sociedad primitiva*

Culturas matrircales
(Shandingdong, Liujang, Majiayao,
Ziyang, Yangshao

Emperadores legendarios
Youchao

-2100 **Culturas Patriarcales** **Suiren**
(Longshan, Qujialig, Qijia, Qingliangang) **Fuxi**
-2000 **Shendong**
-1900 **Dinastía Xia** **Huang Di**
Yao
-1800 **Shun**
-1766 **Yu**
-1700
-1600
-1500
-1400
-1300 **Dinastía Shang o Yin** *Sociedad esclavista*
-1200
-1100
-1000 -1066
Dinastía Xi Zhou
-900 **(Zhou del oeste)**
-800 --------------------------- -771 -722
Época Chun qiu
-700 **(primavera y otoño)**
-600
Dinastía Dong Zhou
-500 **(Zhou del este)**
--------------------------- -475 -481
-400 **Época Zhan guo**
-300 **(Estados combatientes)**
-221
-200 **Dinastía Qin** -206
-100 *Sociedad feudal*
Dinastía Xi Han (Han del oeste)
0 -- +24
+100
Dinastía Dong Han (Han del este)
+220

BIBLIOGRAFÍA

I. EN LENGUA CHINA

Ediciones principales del Lao zi

CUI RENYI, *Jingmen Guodian chujian «Lao zi» yanjiu* (Estudio del *Lao zi* de tablillas Chu de Guodian, Jingmen), Kexue chubanshe, Pekín, 1998.

CHEN GUYING, *Lao zi jin zhu jin yi* (Notas y traducción moderna del *Lao zi*), Shangwu, Taibei, 1997.

CHEN GUYING, *Lao zi zhuyi ji pingjie*, Zhonghua shuju, Hongkong, 1987.

GAO HENG, *Lao zi zheng ju* (Interpretación del *Lao zi*), Zhonghua shuju, Pekín, 1959.

GAO MING, *Boshu Lao zi jiaozhu*, Zhonghua shuju, Pekín, 1996.

Hubeisheng jingmenshi bowuguan, ed. *Guodian chumu zhujian*, Wenwu, Pekín, 1998.

JIANG XICHANG, *Lao zi jiao gu* (Estudios comparativos e interpretación del *Lao zi*), Shangwu, Shanghai, 1937.

Lao zi zhu shi (Notas explicativas del *Lao zi*), por un colectivo de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Fudan, Renmin, Shanghai, 1977.

LI LING, *Guodian chujian jiaodu ji* (Notas de lectura cotejada de las tablillas Chu de Guodian), Beijing daxue chubanshe, Pekín, 2002.

LIU JIAN, *Guodian chujian jiaoshi* (Explicación y cotejo de las tablilas Chu de Guodian), Fujian renmin chubanshe, 2003.

Mawangdui hanmu boshu (Libros en seda de la tumba Han de Mawangdui), 2 vols., Shanghai, Wenwu, 1974.

MA XULUN, *Lao zi jiao gu* (Estudios comparativos e interpretación del *Lao zi*), 1924 (reed. 3 vols., Zhonghua shuju, Pekín, 1974).

PENG HAO, *Guodian chujian «Lao zi» jiaodu* (Lectura cotejada de las tablillas Chu de Guodian), Hubei renmin chubanshe, Wuhan, 2000.

ZHANG MOSHENG, *Lao zi zhang ju xin shi* (Nueva explicación de los capítulos y frases del *Lao zi*), 1943 (reed. Guwen shuju, Hong Kong).

ZHANG SHOUZHONG, *Guodian chujian wenzibian* (La escritura de las tablillas Chu de Guodian), Wenwu, Pekín, 2000.

Estudios

a) **Libros**

CHEN GUYING, *Huangdi sijing jinzhu jinyi*, Shangwu, Taipei, 1995.

FAN WENLAN, *Zhongguo tongshi jianbian* (Compendio de Historia General de China), Renmin, Pekín, 1949 (reed. 4 vols., 1965).

FENG YOULAN, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la Filosofía china), 2 vols., Shangwu, Shanghai, 1934.

FENG YOULAN, *Zhongguo zhexue shi lunwen ji* (Colección de artículos sobre Historia de la Filosofía china), Renmin, Shanghai, 1958.

FU JUYOU y CHEN SONGCHAN (eds.), *Mawangdui Hanmu wenwu*, Hunan chubanshe, Hunan, 1992.

Guan zi, Shangwu, Shanghai, 1926.

GUO MORUO, *Nuli zhi shidai* (La época del sistema esclavista), Renmin, Pekín, 1954 (reed. 1973).

Han Fei zi jishi, ed. de Chen Qiyou, 2 vols., Renmin, Shanghai, 1974.

HOU WAILU, ZHAO JIBIN y DU GUOXIANG, *Zhong guo sixiang tongshi* (Historia general del pensamiento chino), 5 vols., Renmin, Pekín, 1957-1960.

HU SHI, *Zhongguo gudai zhexue shi* (Historia de la Filosofía antigua china), Shangwu, Shanghai, 1961.

Huai Nan zi, Zhonghua shuju, Taibei, 1966.

INSTITUTO DE FILOSOFÍA DE LA ACADEMIA DE CIENCIAS DE CHINA, *Zhong guo zhe xue shi zi liao jian bian* (Compendio de materiales de Historia de la Filosofía china), Zhonghua shuju, Pekín, 1962 (reed. 8 vols., 1973).

LI XUEQIN y XIE GUIHUA (ed.), *Jianbo yanjiu 2001* (Estudio de [los textos sobre] tablillas y sobre seda), Editorial de la Universidad de Pedagogía de Guangxi, 2001.

Lie zi, Shangwu, Taibei, 1965.

LÜ BUWEI, *Lüshi chunqiu*, edición *Sibu beiyao*, Zhonghua shuju, Shanghai, 1927-1935; Zhonghua shuju, Taibei, 1982.

REN JIYU, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1966.

REN JIYU, *Zhongguo zhexue shijian bian* (Compendio de Historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.

SIMA QIAN, *Shi ji (Registros históricos)*, Zhonghua shuju, Pekín, 1973.

Si shu duben (Los Cuatro Libros), Wenxue yanjiu she, Hong Kong, 1974.

Sun Bin bing fa (El arte de la guerra de Sun Bin), Wen wu, Pekín, 1975.

TENG RENSHENG (ED.), *Chuxi jianbo wenzi bian*, Hubei jiaoyu chubanshe, Wuhan, 1995.

WU GUANG, *Huang Lao zhi zhe xu tong lun* (Estudios generales sobre la Filosofía de Huang Lao), Zhejiang renmin chuban she, Hangzhou, 1985.

WUHAN DAXUE ZHONGGUO WENHUA YANJIUYUAN (Instituto de investigación de la cultura china de la Universidad de Wuhan), *Guodian chujian guoji xueshu yan tao hui lunwen ji* (Colección de ponencias presentadas en el simposio

internacional de debate y estudio especializado de las tablillas Chu de Guodian), Hubei renmin chubanshe, Wuhan, 2000.
Xun zi jianzhu, ed. de Zhang Shitong, Renmin, Shanghai, 1974.
YANG RONGGUO, *Zhongguo gudai sixiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Renmin, Pekín, 1954 (reed. 1973).
YANG RONGGUO, *Jianming zhongguo zhexue shi* (Breve historia de la Filosofía china), Renmin, Pekín, 1973.
ZHAO JIBIN, *Lun yu xin tan* (Nuevos estudios sobre el *Lun yu*), Renmin, Pekín, 1959 (reed. 1976).

b) **Artículos**

CUI RENYI, «Shilun jingmen zhujian laozi de niandai»: *Jingmen daxue bao* 2 (1997), pp. 38-42.
CUI RENYI, «Jingmen chumu chutu de zhujian Lao zi chutan»: *Jingmen shehui kexue* 5 (1997), pp. 31-35.
CHENG WU, «Hanchu Huang Lao sixiang he fajia luxian» (El pensamiento de Huang Lao a comienzos de los Han y la línea legista): *Wenwu* (Culturales) (Pekín) 10 (1974).
DI QING, «Lao zi shi yi bu bing shu» (El *Lao zi* es un libro del arte militar): *Xuexi yu pipan* (Estudio y crítica) (Shanghai) 10 (1974).
GAO MING, «Boshu Lao zi jiayiben yu jinben Lao zi kanjiao zhaji», en Wenwu bianji weiyuanhui (ed.), *Wenwu ziliao congkan* II, Wenwu, Pekín, 1978, pp. 209-221.
GU JIEGANG, «*Lüshi chunqiu* tuice Lao zi zhi cheng shu niandai» (Hipótesis a partir del *Lüshi chunqiu* sobre la época en que fue redactado el *Lao zi*), en *Gushi bian* (Debates de Historia antigua), vol. IV, Hong Kong, 1963.
GUO MO RUO, «Jixia Huang Lao xuepai de pipan» (Crítica de la escuela de Huang Lao de Jixia), en *Shi pipan shu* (Diez libros de crítica), Shanghai, 1950.
GUO YI, «Cong Guodian chujian Lao zi kan Lao zi qi ren qi shu»: *Zhexue yanjiu* (Estudios filosóficos) 7 (julio de 1998), pp. 47-55.
HONG LOU, «Changsha mawangdui san hao hanmu chutu boshu jianjie» (Presentación de los libros en seda desenterrados en la tumba Han número 3 de Ma wang dui en Chang sha): *Lishi yanjiu* 1 (1974).
Hubeisheng jingmenshi bowuguan, «Jingmen guodian yihao chumu»: *Wen zu* 7 (1997), pp. 35-48.
LI JIAHAO, «Du guodian chumu zhujian yiyi»: *Zhongguo zhexue* 20 (octubre de 1998), pp. 339-358.
LI XUEQIN, «Jingmen guodian chujian suojian Guan yin yishuo»: *Zhongguo wenwu bao*, 8 de abril de 1998.

TANG LAN, «Lao zi shidai xinkao» (Nueva investigación sobre la época del *Lao zi*), vol. VI, Gushi bian, Hongkong, 1963.
XU KANGSHENG, «Chudu Guodian zhujian Laozi», ponencia presentada en el simposio internacional sobre el *Lao zi* de Guodian, mayo de 1998.
ZHOU SHIRONG, «Mawangdui hanmu zhong de renwu ruxiang qi ji minzu tedian chutan»: *Wenwu yanjiu congkan* 2 (diciembre de 1986), pp. 7177.

II. EN OTRAS LENGUAS

1. *Principales traducciones del* Lao zi

CH'U TA-KAO (tr.), *Tao Te ching*, George Allen & Unwin for Buddhist Society, London, 1937. (Existe la traducción castellana de Caridad Díaz-Faes, Morata, Madrid, 1961, reed. 1975).
DUYVENDAK, J. J. L. (tr.), *Le livre de la Voie et de la Vertue*, Librairie d, Amérique et d, Orient, Paris, 1953.
ELORDUY, Carmelo, *Lao tse. La Gnosis taoísta del Tao Te ching*, Oña, 1961.
HENRICKS, Robert G., *Lao-tzu: Te-Tao Ching: A New Translation Based on the Recently Discovered Ma-waug-tui Texts*, Ballantine Books, New York, 1989.
HENRICKS, Robert G., *Lao Tzu's Tao Te ching, A Translation of the Startling New Documents Found at Guodian*, Columbia University Press, New York, 2000.
LAU, D. C., *Lao Tzu, Tao Te ching*, Penguin Books, Middlesex, 1963 (reed. 1976).
LAU, D. C., *Chinese Classics: Tao Te ching*, Chinese University Press, Hong Kong, 1982.
LEGGE, James (tr.), *The Sacred Books of China: The Texts of Taoism*, Clarendon Press, Oxford, 1891 (reed. Dover Publications, New York, 1962).
LIOU KIA-HWAY (tr.), *Tao to king*, Gallimard, Paris, 1967.
WALEY, Arthur (tr.), *Tao Te Ching*, Wordsworth Editions, New York, 1997.
WLEGER, L., *Les Peres du systeme taoiste*, Hien hien, 1913.
WILHELM, Richard (tr.), *Lao tse vom Sinn und Leben*, Eugen Diederichs, Jena, 1941.

2. *Otras traducciones y estudios*

CHANG CHUNGYUAN, *Le monde du Tao*, Stock, Paris, 1979.
DEMARIAUX, J. C., *Le Tao*, Cerf, Paris, 1990.
ELORDUY, Carmelo (tr.), *Dos grandes maestros del Taoísmo: Lao Tse y Chuang Tzu*, Editora Nacional, Madrid, 1980.
ELORDUY, Carmelo (tr.), *El libro de los cambios*, Editora Nacional, Madrid, 1983.

ELORDUY, Carmelo (tr.), *Mo Ti. Política del amor universal*, Tecnos, Madrid, 1987.

FUNG YU-LAN (Feng Youlan), *The Spiñt of Chinese Philosofy*, tr. E. R. Hughes, Kegan Paul, London, 1947.

Fung Yu-lan (Feng Youlan), *A History of Chinese Philosofy*, tr. D. Bodde, Princeton university Press, 1953.

GRAHAM, A. C., *Disputers of the Tao*, Open-Court, La Salle, ILL., 1989.

GRANET, Marcel, *La pensée chinoise*, Albin Michel, Paris, 1968 [trad. castellana *El pensamiento chino*, UTEHA, México, 1959].

GRANET, Marcel, *Remarques sur le Taoisme ancien*, Études Sociologiques sur la Chine, Paris, 1953.

HANSEN, Chad, *A Doist Theory of Chinese Thought*, Oxford University Press, New York, 1992.

HARLEZ, de (tr.), *Textes taoïstes*, Paris, 1891.

KALTENMARK, Max, *Lao Tseu et le Taoísme*, Seuil, Paris, 1965.

KALTENMARK, Max, *La Philosophie chinoise*, PUF, Paris, 1972.

KIELCE, A., *Le sens du Tao*, Le Mail, Paris, 1985.

MASPERO, Henri, «Le saint et la vie mystique chez Lao-tseu et Tchouang-tseu»: *Bulletin de l'Association fraucaisc des amis del, Oñent* (1922).

MASPERO, Henri, *Le Taoisme et les religions chinoises*, Gallimard, Paris, 1972 [trad. castellana *El taoismo y las religiones chinas*; Trotta, Madrid, 1999].

MASPERO, Henri, *Melanges posthumes sur les Religions et l'Histoire de la Chine* II. *Le Taoisme*, Paris, 1950.

NEEDHAM, Joseph, *Science and Civilization in China*, 5 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1954-1974.

PRECIADO IDOETA, I. (tr.), *Lie zi (El Libro de la Perfecta Vacuidad)*, Kairós, Barcelona, 1987.

PRECIADO IDOETA, I. (tr.), *Zhuang zi (Maestro Zhuang)*, Kairós, Barcelona, 1996.

Raguin, Y., *Lecons sur le taoisme*, Institut Ricci, Roma, 1981.

RIVIERE, Jean Roger, *El pensamiento filosófico de Asia*, Gredos, Madrid, 1960.

ROBÍNET, Isabelle, *Histoire du Taoisme*, Cerf, Paris, 1991.

SCHWARTZ, Benjamin, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.

WALEY, Arthur (tr.), *Three Ways of Thought in Ancient China* (fragmentos), George Allen & Unwin, London, 1939.

WATTS, Alan, *El camino del Tao*, tr. H. González Trejo, Kairós, Barcelona, 1976.

WELCH, H. y Seidel, A., *Facets of taoism*, Yale University Press, 1979.

WIEGER, Leon, *Les Peres du systeme taoiste*, Cathasia, Paris, 1950.

WIEGER, Leon, *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Hien-hien, 1917.

ZENKER, E. W, *Histoire de la Philosophie chinoise*, Payot, Paris, 1932.

LOS TEXTOS

EL *LAO ZI* DE GUODIAN

ACLARACIONES AL TEXTO CHINO Y A LA TRADUCCIÓN

El texto que reproducimos, ajustado al original, debe leerse, en el sentido de las columnas, de derecha a izquierda. La división en capítulos es la establecida por los estudiosos chinos, que no siempre coincide con el final de las tablillas. No hemos reproducido las marcas de separación de sentencias y de capítulos ni tampoco la marca en forma de anzuelo que se aprecia en el libro A, al final de los capítulos A16 y del A20.

Los caracteres (ideogramas) reconstruidos, por haberse perdido o por hallarse deteriorados y resultar ilegibles en las tablillas de Guodian, aparecen entre corchetes.

En cuanto a la traducción, encerramos asimismo entre corchetes aquellos fragmentos cuyo original chino ha sido objeto de reconstrucción.

绝知弃辨

民利百倍

绝巧弃利

盗贼无有

绝化弃虑

民复孝慈

三言以为辨不足

或命之有所属

见素保朴

少私寡欲

Libro A

▶ A1 63[77]

Elimínese la inteligencia (智), rechácense las argumentaciones,
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
Elimínese la industria, rechácese el interés,
y ya no habrá bandidos ni ladrones.
Elimínese la hipocresía, rechácese el fingimiento[78]
y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor.
Son tres razones que como criterio (de distinción) no bastan,[79]
tal vez fuera menester hacerles saber a qué atenerse:
ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior,
ser menos interesados y con escasos deseos.[80]

江海所以为百谷王
以其能为百谷下
是以能为百谷王
圣人之在民前也以身后之
其在民上也以言下之
其在民上也民弗后也
其在民前也民弗害也
天下乐近而弗厌
以其不争也
故天下莫能与之争

▶ A2 29 LXVI

¿Por qué el Río y el mar son reyes de (las aguas) de cientos de valles?[81]
Porque son capaces de estar por debajo de cientos de valles,
y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar[82].
El sabio está delante de las gentes porque se pone a su zaga;
está encima de las gentes porque en sus palabras se abaja;[83]
está encima de las gentes sin que las gentes sientan su peso;
está delante de las gentes sin que las gentes sientan daño.
El mundo le apoya de buen grado sin sentirse de él hastiado[84].
No compite con nadie,
y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él.

此知过咎罪
恒足莫莫莫
足之大憯厚
矣为乎乎乎
足不欲甚
知得欲
足

▶ A3 9 XLVI[85]

El más grave de los males, los muchos deseos;[86]
el más doloroso de los defectos, la ambición;
la mayor de las desgracias, no saberse nunca contento[87].
El (verdadero) contento es saber contentarse;
ése es el contento perdurable.

以道佐人主者
不欲以兵强于天下
善者果而已
不以取强
果而弗代
果而弗骄
果而弗矜
是谓果而不强
其事好长

▶ A4 74 XXX

Quien usa del Tao para asistir a los príncipes
no desea el uso de las armas para alardear ante el mundo[88].
El que sabe (de estos menesteres) se contenta con el fruto (de la victoria)[89]
y no lo usa para hacer alarde de su fuerza.
Obtiene el fruto y no alardea,
obtiene el fruto y no se enorgullece,
obtiene el fruto y no se jacta.
A eso llaman alcanzar el fruto y no hacer alarde de fuerza[90].
Estos son hechos buenos y duraderos[91].

古之善为士者
必微妙玄造
深不可识
是以为之颂
豫乎如冬涉川
犹乎如畏四邻
严乎其如客
涣乎其如释
屯乎其如朴
屯乎其如浊
孰能浊以静者将徐清
孰能安以动者将徐生
保此道者不欲尚盈

▶ A5 59 XV

Quienes antaño sabían practicar la caballerosidad (士)
no podían menos de ser sutiles, misteriosos y de un hondo entendimiento,
tan profundos que no se los podía conocer.
De ahí que se los elogiara:
vacilantes,
como quien cruza un río en pleno invierno;
precavidos,
como quien teme a todos sus vecinos;
discretos,
como huésped;
frágiles,
cual hielo que se derrite;
sencillos,
como un leño;
confusos,
cual turbias aguas.
¿Quién, hallándose en medio de la turbiedad, es capaz de calmarse y así tornarse claro poco a poco?
¿Quién, hallándose en medio del reposo, es capaz de empezar a moverse y así crecer poco a poco?[92]
El que abraza este Tao no busca una gran satisfacción.[93]

为之者能之
执之者远之
是以圣人无为故无败
无执故无失
临事之纪
慎终如始
则无败事
圣人欲不欲不贵难得之货
教不教复众人之所过
是故圣人能辅万物之自然而弗能为

▶ A6 27b LXIV b[94]

El que actúa fracasa;
el que aferra algo lo pierde[95].
Por eso el sabio no actúa
y de ese modo no fracasa;
nada aferra
y de ese modo nada pierde.
Cuando estés a punto de alcanzar la meta,
sé tan prudente al final como al principio
y no fracasarás en tu empresa.
El sabio desea no desear nada
y no estima las mercaderías difíciles de obtener;
enseña sin enseñar
y se inspira en los errores del vulgo.
Ésa es la razón por la que el sabio es capaz de favorecer el curso natural de los infinitos seres,
mas sin ser capaz de actuar.

道恒无为也
侯王能守之
而万物将自化
化而欲作
将镇之以无名之朴
夫亦将知足
知足〔以〕静
万物将自定

▶ A7 81 XXXVII

El Tao permanente no actúa.
(Si) los señores y monarcas son capaces de conservarlo,[96]
los infinitos seres se reformarán por sí solos[97].
Si, una vez reformados, brotan en ellos deseos,
reprímaselos con el leño sin nombre.
También es menester saber contentarse;
del saber [contentarse] nace la calma
y la espontánea estabilidad de los infinitos seres.

为无为
事无事
味无味
大小多易必多难
是以圣人犹难之
故终无难

▶ A8 26 LXIII[98]

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor.
Tanto en lo grande como en lo pequeño,
cuando se tiene todo por fácil, por fuerza se encuentra todo difícil.
De ahí que el sabio tenga todo por difícil,
y así nunca tropieza con dificultades.

天下皆知美之为美也恶已
皆知善则不善已
有无之相生也
难易之相成也
长短之相形也
高下之相盈也
音声之相和也
先后之相隨也
是以圣人居无为之事
行不言之教
万物作而弗始也
为而弗時也
成而弗居
夫唯弗居也
是以弗去也

▶ A9 46 II

En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben lo que es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Ser (有) y no-ser (无) se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se colman mutuamente,
el sentido y el sonido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente,
es una ley constante (恒).
Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar (无为),
ejercita la enseñanza sin palabras.
Desarróllanse por sí mismos los infinitos seres
sin que él les dé comienzo;
déjalos actuar por sí mismos
y no se impone (a ellos);
los lleva a la perfección,
mas no se apodera de ellos.
Justamente porque no se apodera de ellos,
por eso mismo no le abandonan.

道恒无名
朴虽细天地弗敢臣
侯王如能守之
万物将自宾
天地相会也以逾甘露
民莫之命而自均安
始制有名
名亦既有
夫亦将知
知止所以不殆
譬道之在天下也
犹小谷之与江海

▶ A10 76 XXXII[99]

El Tao permanente no tiene nombre.
Leño que, aunque fino, ni el Cielo ni la Tierra osan avasallar;
si señores y monarcas lo pudieran conservar,
sometiéranseles de buen grado los infinitos seres.
Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos[100]
se desprendía dulce rocío.
Como entre las gentes nadie daba órdenes
se mantenían iguales y tranquilas.
Empezaron las jerarquías y con ellas los nombres (títulos);[101]
habiendo aparecido los nombres, habrá que saber detenerse
sabiendo detenerse, se excusará todo daño.
El humilde Tao es para el mundo
como para los pequeños valles el Río o el mar.[102]

有状混成
先天地生
寂缪独立不改
可以为天下母
未知其名
字之曰道
吾强为之名曰大
大曰溃
溃曰远
远曰反
天大地大道大王亦大
国中有四大安王处一安
人法地
地法天
天法道
道法自然

▶ A11 69 XXV

Hay una cosa confusamente formada
anterior al Cielo y a la Tierra.
¡Silenciosa, ilimitada!
De nada depende y no sufre mudanza,
puede ser tenida por madre del mundo.
Su nombre desconozco,
la denominan Tao.[103]
Forzado a darle un nombre, llamárala yo «grande».
Lo grande se desborda;
al desbordarse se extiende hasta muy lejos,
hasta tan lejos que acaba por retornar.
Grande es el Cielo,
grande la Tierra,
grande es el Tao
y también grande el soberano.
En el Estado hay cuatro grandes
y uno de ellos es el soberano.
El hombre tiene a la Tierra por norma,
la Tierra al Cielo por norma tiene,
del Cielo el Tao es la norma,
la Naturaleza es la norma del Tao.

天地之间
其犹囊管与
虚而不屈
动而愈出

▶ A12 49[104]

El espacio entre el Cielo y la Tierra,
¿no semeja acaso un fuelle?
Vacío y nunca se agota;
cuanto más se mueve, más sale de él.

至虛极也
守盅笃也
万物方作
居以须复也
天道圆圆
各复其根

▶ A13 60 XVI

Alcanzar la vacuidad es el principio supremo,
conservar el vacío es la norma capital;[105]
apenas los infinitos seres empiezan a desarrollarse,
permanézcase en sosiego esperando su retorno.[106]
Los caminos del Cielo (el Tao del Cielo) son circulares,[107]
todos y cada uno (de los seres) retornan a su raíz.

其安易持也
其未兆也易谋也
其毳也易判也
其几也易散也
为之于其无有也
治之于其未乱
合抱之木
生于毫末
九层之台
起「于累土
百刃之高
始于」足下

▶ A14 27a LXIVa[108]

Lo que está en reposo es fácil de mantener;
antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
fácil de quebrar es lo frágil
y de dispersar lo que es menudo.
Hazlo cuando aún no existe,
pon orden antes de que estalle el caos.
[El árbol que apenas puedes abrazar
ha nacido de una minúscula] punta;
la torre de nueve pisos
comenzó [por una espuerta de tierra;
una altura de cien ren
empieza] bajo la planta del pie.[109]

知者弗言言之者弗知
闭其兑
塞其门
和其光
同其尘
刨其缨
解其纷
是谓玄同
故不可得而亲
亦不可得而疏
不可得而利
亦不可得而害
不可得而贵
亦不可得而贱
故为天下贵

▶ A15 19 LVI

El que lo conoce no habla (de él),[110]
el que habla (de él) no lo conoce.
Cierra las aberturas,
condena las puertas,
empaña el brillo,
únete al sucio (mundo),
corta las ligaduras,[111]
desenreda la maraña.
A eso nombran «misteriosa identidad»,
y por eso en ella no puede haber próximos
ni tampoco extraños;
no puede haber beneficio
ni perjuicio tampoco;
no puede haber honor
ni tampoco desprecio.
Por eso es lo más noble del mundo.

以正治邦
以奇用兵
以无事取天下
吾何以知其然也
夫天多忌讳而民弥叛
民多利器而邦滋昏
人多知而奇物滋起
法物滋章而盗贼多有
是以圣人之言曰
我无事而民自福
我无为而民自化
我好静而民自正
我欲不欲而民自朴

▶ A16 20 LVII

Gobiérnase un país con normas permanentes;
úsase en la guerra de tácticas cambiantes;
el mundo se conquista no dándose a los negocios.[112]
¿Cómo sé que es así?
Cuantas más son las prohibiciones del Cielo,[113]
mayor es el número de gentes que se rebelan.[114]
Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el país.
Cuanto más sabe el pueblo,
más productos extraños surgen por doquier.
Cuanto mayor es la cantidad de objetos preciosos,
más abundan ladrones y bandoleros.
Por eso dice el sabio:
de nada me ocupo y el pueblo se enriquece por sí mismo,
no actúo y el pueblo se reforma por sí mismo,
gusto de la quietud y el pueblo rectifica por sí mismo,
es mi deseo no tener deseos
y el pueblo se torna simple por sí mismo.[115]

含德之厚者
比于赤子
蜂疠虫蛇弗螫
据鸟猛兽弗扣
骨弱筋柔而握固
未知牝牡之合阳怒
精之至也
终曰乎而不忧
和之至也
和曰常
知和曰明
益生曰祥
心使气曰强
物壮则老
是谓不道

▶ A17 18 LV

El hombre de honda virtud
se asemeja a un recién nacido.
No le pican víboras ni escorpiones,
ni venenosos insectos o serpientes le muerden,
ni le atacan las aves de presa o las bestias salvajes;
débiles son sus huesos y tendones,
mas su mano ase con firmeza.
Aún no conoce la unión de macho y hembra,
mas se enciende y enfurece,[116]
tanto su energía vital es extrema.[117]
El día entero, libre de cuidados,[118]
su armonía es perfecta.
La armonía se llama «lo permanente»;
conocer la armonía se llama «clarividencia»;
gozar plenamente de la vida se llama «desgracia»;
una mente que dirige (controla) la energía vital se llama «fortaleza».
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
esto se llama «no seguir el Tao» (不道, «no Tao»).

名与身孰亲
身与货孰多
得与亡孰病
甚爱必大费
厚藏必多亡
故知足不辱
知止不殆
可以长旧

▶ A18 7 XLIV

El buen nombre o la propia vida,
¿qué nos es más caro?
La propia vida o las riquezas,
¿qué es más valioso?
Ganar o perder,
¿qué es peor?
Una desmedida afición conlleva forzosamente un gran desgaste,
y quien en gran cantidad acumula, por fuerza mucho ha de perder.[119]
Por esa razón quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse no recibe daño
y puede vivir largo tiempo.

反也者道动也
弱也者道之用也
天下之物生于有
生于无

▶ A19 4 XL

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;[120]
debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
Las cosas del mundo nacen del ser
(y) nacen del no-ser[121].

持而盈之
不不若已
湍而群之
不可长保也
金玉盈室
莫能守也
贵福骄
自遗咎也
功遂身退
天之道也

▶ A20 53 IX

Es mejor detenerse
que acumular hasta tener el vaso lleno.[122]
Cuando muchos torrentes se juntan,
imposible resistir por mucho tiempo.
Una sala colmada de oro y de jade,
nadie la podrá guardar.
El que se engríe de su nobleza y fortuna,
atrae sobre sí la desgracia.
Retirarse una vez se ha triunfado,
he ahí el Tao del Cielo.

治人事天莫若啬
夫唯啬是以早是以
早备是[谓重积德
重积德则无]不克
无不克则莫知其极
莫知其极可以有域
有域之母可以长[久
是谓
深根固柢]长生旧见之道也

LIBRO B

▶ B1 22 LIX

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital).[123]
Sólo ahorrando (la energía vital),
se puede estar prevenido.
Estar prevenido [es acumular virtud de continuo.
Si acumulas virtud de continuo,
nada habrá que no puedas] superar;
si nada hay que no puedas superar,
no habrá nadie que conozca los límites de tu fuerza;
si no hay nadie (capaz de) conocer los límites de tu fuerza,
podrás poseer la Tierra.
Cuando se posee a la Madre de la Tierra,
es posible conservar (el dominio) largo [tiempo.
A esto llaman profunda y firme raíz],
Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

学者日益
为道者日损
损之又损
以至无为也
无为而无不为

▶ B2 11 XLVIII

El estudioso crece día a día;
quien practica el Tao mengua día a día;
mengua y mengua
hasta llegar al no-actuar,
y como no actúa nada hay que deje de hacer.[124]

绝学无忧
唯与诃
相去几何
美与恶
相去何若
人之所畏
亦不可以不畏人

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas.[125]
Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
¿cuánta es la diferencia?
Entre lo hermoso y lo horrendo,
¿dónde está la diferencia?
Los demás me temen,
mas tampoco yo puedo dejar de temer a los demás.[126]

宠辱若缨
贵大患若身
何谓宠辱
宠为下也
得之若缨
失之若缨
是谓宠辱若缨
何谓贵大患若身
吾所以有大患者
为吾有身
及吾无身有何患
故贵为身于为天下
若可以托天下矣
愛以身为天下
若可寄天下矣

(Témanse) los favores, son afrentas, semejantes a ataduras;[127]
y los honores, grandes desgracias, como el propio cuerpo.[128]
¿Por qué digo que el favor es una afrenta?
El favor es algo que rebaja,[129]
ligaduras si lo ganas,
ligaduras si lo pierdes.
Por eso digo que los favores son afrentas, semejantes a ataduras.
[¿Por qué digo que los honores son grandes desgracias], como el propio cuerpo?
Si sufro grandes desgracias
es porque poseo un cuerpo.
Si no tuviera yo un cuerpo,
[¿qué desgracia podría sufrir?
Por eso si alguien valora más el hacer por su cuerpo] que el hacer por el mundo,
a él se le puede confiar el mundo;[130]
si alguien adora su propio cuerpo como si fuera el entero mundo,
a él se le puede entregar el mundo.

上士闻道勤能行于其中
中士闻道若闻若忘
下士闻道大笑之
弗笑不足以为道矣
是以建言有之
明道如费
夷道如类
进道如退
上德若谷
大白如辱
广德如不足
建德如偷
质贞如渝
大方无隅
大器慢成
大音细声
大象无形
道隐无名
善始且善成

▶ B5 3 XLI

Un letrado superior oye hablar del Tao
y diligente puede penetrar en él.
Un letrado mediano oye hablar del Tao
y tan pronto lo sigue como lo olvida.
Un letrado inferior oye hablar del Tao
y hace grande mofa de él.
Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
De ahí el proverbio:[131]
el Tao luminoso parece oscuro;
el Tao llano parece desigual;
el Tao [progrediente] parece retroceder;
la suprema virtud parece fondo de valle,
la gran blancura parece inmunda,[132]
la omnímoda virtud parece no ser bastante;
la firme virtud parece [debilidad,
la pura] verdad parece falsedad,
el gran cuadrado no tiene ángulos;
la gran vasija se hace muy lentamente,[133]
el gran sonido apenas se oye,
la gran imagen no tiene forma;
el Tao, [en su inmensidad, no se puede describir.
Sólo el Tao puede engendrar y llevar a la plenitud].

闭其门
塞其兑
终身不务
晳其兑
赛其事
终身不来

▶ B6 15 LII[134]

Cierra las puertas,
tapa las aberturas,[135]
y acabarás tus días sin haber sentido nunca fatiga.
Franquea las aberturas,
afánate en los negocios,
y no verás llegar el final de tus días.

大成若缺
其用不弊
大盈若冲
其用不穷
大巧若拙
大成若绌
大直若屈
寡秤飞
静胜然
清静为天下定

▶ B7 8 XLV[136]

La gran perfección parece imperfecta,
mas su eficiencia no sufre merma.
La gran plenitud parece vacía,
mas su eficiencia nunca se agota.
La gran destreza parece torpe,
la gran perfección parece inacabada,
la gran rectitud parece curvada.[137]
La agitación vence al frío,
el reposo vence al calor.
Con la pura quietud se lleva la paz al mundo.[138]

善建者不拔
善抱者不脱
子孙以其祭祀不辍
修之身其德乃真
修之家其德有余
修之乡其德乃长
修之邦其德乃丰
修之天下其德乃普
以家观家
以乡观乡
以邦观邦
以天下观天下
吾何以知天下之然
以此

▶ B8 17 LIV

Lo bien arraigado no se puede arrancar,
lo bien abrazado no se puede soltar,
y así las generaciones futuras nunca dejarán de celebrar el culto de los antepasados.
Si cultivas (el Tao) en tu propia persona,
tu virtud será verdadera;
si lo cultivas en el gobierno de tu familia,
tu virtud será sobrada;
si lo cultivas en el gobierno de tu aldea,
tu virtud será prolongada
si lo cultivas en el gobierno del país,
tu virtud será abundante;
si lo cultivas en el gobierno del mundo,
[tu virtud se hará universal].
Considera [a las otras familias] desde tu propia familia,[139]
considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
considera a los otros países desde tu propio país,
considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
¿Cómo puedo saber que el mu[ndo es así?
Por todo esto].

邦六故而成犹信其其其太
家亲大百事乎不即即即上
昏不道姓遂其足侮畏亲下
乱和废曰功贵安之之誉知
安安安我　言有　　之有
有有有自　也不　　　之
正孝仁然　信
臣慈义也

LIBRO C

▶ C1 61 y 62 XVII y XVIII[140]

De un gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto,
le aman y le elogian;
al que menos,
le temen;
al de inferiores cualidades,
le cubren de denuestos.
Si (el gobernante) no es hombre de palabra,
nadie le tendrá confianza.
(El gran gobernante) es cauto al tiempo de estimar las palabras.[141]
Remata los negocios y cumple su misión,
y el pueblo llano dice: estamos en armonía con la Naturaleza.
Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,[142]
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los países en tremendo caos,
y al punto aparecen los honestos mandarines.

执大象天下往
往而不害安平大
乐与饵过客止
故道之出言
淡呵其无味也
见之不足见
听之不足闻
而不可既也

▶ C2 79 XXXV

Asiendo la gran imagen
acude el mundo entero.
Acude y no sufre daño,
y reinan grandísima paz e igualdad.[143]
Dulces sones y ricos manjares;
los caminantes se detienen.
Por eso [las palabras que salen] del Tao
son insípidas, sin ningún sabor.
Lo miras
y no lo puedes ver.
Lo escuchas
y no lo puedes oír.
Lo usas
y no se puede agotar.

君子居则贵左
用兵则贵右
故曰兵者不祥之器也
不得已而用之恬袭为上
弗美也
美之是乐杀人
夫乐杀不可以得志于天下
故吉事上左
丧事上右
是以偏将军居左
上将军居右
言以丧礼居之也
故杀人众则以哀悲位之
战胜则以丧礼居之

▶ C3 75 XXXI

El caballero, en su morada honra la izquierda,
y la derecha cuando empuña las armas.
Por eso se dice que las armas [son instrumentos nefastos]
que sólo deben usarse cuando no se puede [menos,]
siendo lo mejor mostrarse indiferente
sin jamás tenerlas por bellas.
Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres;
quien halla placer en [matar hombres, jamás po]drá triunfar en el mundo.
Por eso en los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
en los fúnebres el lugar de honor es la derecha.[144]
De ahí que el mariscal ocupe el lado izquierdo
y el condestable el lado derecho;
dícese que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
Por eso cuando se ha matado a [multitud de hombres,]
es menester ponerse (ante ellos) con grande tristeza y pena;
si se vence en la batalla,
procédase según los ritos funerarios.

为之者败之
执之者失之
圣人无为故无败也
无执故无失之
慎终若始则无败事矣
人之败也恒于其且成也败之
是以圣人欲不欲不贵难得之货
学不学复众之所过
是以能辅万物之自然而弗敢为

▶ C4 27b LXIV b[145]

El que actúa fracasa,
el que aferra algo lo pierde.
El sabio no actúa
y de ese modo no fracasa,
nada aferra
y de ese modo [nada pierde].
Siempre que las gentes emprenden un negocio,
fracasan cuando lo culminan.
De donde el dicho:
si eres tan prudente al final como al principio,
no fracasarás en tu empresa.
En cuanto a los fracasos de los hombres,
siempre fracasan cuando acaban de triunfar.[146]
Por eso el [sabio] desea no desear nada
y no estima las mercaderías difíciles de obtener,
aprende a no aprender[147]
y se inspira en los errores del vulgo.
Así el sabio puede favorecer el curso natural de los infinitos seres,
mas no osa actuar.

大一生水，水反辅大一，是以成天天。反辅大一，是以成地
天地复相辅也是以成神明神明。复相辅也，是以成阴阳。
阴阳复相辅也，是以成四时。四时复相辅也是以成仓然。
仓然复相辅也，是以成滋澡。滋澡复相辅也成岁而步。
古岁者，滋澡之生也。滋澡者，仓然之所生也。仓然者，
四时者，阴阳之所生。阴阳者，神明之所生也。神明者，
天地之所生也。天地者，大一之所生也。是古人一藏
行于时，舟而或始，以纪为万物母。一缺一盈，以忌为于水，
此天之所不能杀地之所不能埋，阴阳之所不能成。万物经。
君子智此畏。。。。。。

El Gran Uno[148]

FRAGMENTO A

El Gran Uno engendró el agua,
el agua en retorno ayudó al Gran Uno
y así es como se hizo el Cielo.
El Cielo en retorno ayudó al Gran Uno
y así es como se hizo la Tierra.
El Cielo y la Tierra [a su vez se ayudaron mutuamente]
y así surgieron los dioses y la luz.[149]
Los dioses y la luz a su vez se ayudaron mutuamente
y así surgieron el Yin y el Yang.
El Yin y el Yang a su vez se ayudaron mutuamente
y así surgieron las cuatro estaciones.
Las cuatro estaciones a su vez se ayudaron mutuamente
y así surgieron el frío y el calor.
El frío y el calor a su vez se ayudaron mutuamente
y así surgieron la humedad y la sequedad.
La humedad y la sequedad se ayudaron mutuamente,
surgieron los años (el tiempo) y ahí se detuvo (el proceso).
De modo que los años nacieron de la humedad y la sequedad;
la humedad y la sequedad nacieron del frío y el calor;
el frío y el calor, las cuatro estaciones, nacieron del Yin y del Yang;
el Yin y el Yang nacieron de los dioses y de la luz;
los dioses y la luz nacieron del Cielo y de la Tierra;
el Cielo y la Tierra nacieron del Gran Uno.
Por eso el Gran Uno está oculto en el agua,
se mueve con las cuatro estaciones;
cuando el círculo se cierra torna a [empezar,
este principio es] la madre de los infinitos seres;
unas veces deficiencia, otras veces plenitud,
este principio es la norma de los infinitos seres.
Y esto es algo que el Cielo no puede destruir
ni la Tierra puede enterrar,
ni el Yin y el Yang pueden producir.
Un gran señor (君子) sabe que esto tiene por nombre [Tao…

天道贵弱，雀称者，意益生者，
伐于强，责于。。。。

FRAGMENTO B

El Tao del Cielo tiene en alta estima la debilidad.
Cortar de lo que ya está formado
para gozar plenamente de la vida
(es) acometer usando de la fuerza,
castigar usando de…[150]

。。。下，土也，而畏之地上，气也，而之天。道亦其字也。
青昏〈请问〉其名?以道从事者必托其名，古事成而身长，
圣人之从事也亦托其名，古功成而身不伤。天地名字并立
古过其方不田〈思〉相当。。。。于西北其下高以强
地不足与东南，其上[底以强。不足于上]者，又余于下，不足于下者
又余于上。

Fragmento C

Lo que está debajo es tierra (土)
y Tierra (地) se denomina;
lo que esta arriba es aire
y Cielo se denomina.
También «Tao» es su término (字).
¿Podría yo preguntar cuál es su nombre (名)?
Quien usa del Tao en sus empresas
por fuerza ha de confiar en su nombre,
y así alcanza la meta y conserva largo tiempo su propia persona;
el sabio en sus empresas
también confía en su nombre,
y así su mérito es completo y no sufre daño su persona.
(Hablando de) Cielo y Tierra, el nombre y el término están juntos.
Por eso si traspasamos sus límites,
no podremos pensar [nada que convenga…

… Al Cielo algo le falta] en el noroeste,
lo que está debajo de él es forzadamente alto.
A la Tierra algo le falta en el sureste,
lo que está encima de ella [es forzadamente bajo.
Cuando a lo que está arriba algo le falta],
le sobra a lo que está debajo;
cuando a lo que está debajo algo le falta,
le sobra a lo que está arriba.[151]

EL *LAO ZI* DE MAWANGDUI

ACLARACIONES AL TEXTO CHINO

1. Las cifras de tamaño reducido que aparecen intercaladas indican el número de orden de las respectivas columnas en el texto mismo de Mawangdui.
2. Los caracteres incluidos entre corchetes son los establecidos por los eruditos chinos —a partir de la comparación con el texto A, o bien con las otras versiones del Lao zi— en aquellos lugares del texto de Mawangdui que han aparecido completamente destruidos.
3. Los caracteres recuadrados son los establecidos por los eruditos chinos como probables, cuando en el texto de Mawangdui aparecen deteriorados.
4. Los caracteres incluidos entre paréntesis son los comúnmente utilizados hoy, en lugar de los caracteres antiguos modificados que les preceden en el texto.
5. Los caracteres incluidos en un círculo son repeticiones o errores del copista.

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无爲，而无以爲也。上仁爲之，而无以爲也。上德⃝（義）爲之，而有〔一七五上〕以爲也。上禮爲之而莫之應也，則攘臂而乃（扔）之。故失道而后德，失德而句（后）仁，失仁而句（后）義，〔一七五下〕失義而句（后）禮。夫禮者，忠信之泊（薄）也，而乱（亂）之首也。前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居〔一七六上〕[其厚而不]居其泊（薄），居其實而不居其華。故去罷（彼）而取此。

▶ 1 XXXVIII[152]

El hombre de virtud superior no es virtuoso,
y por ello está en posesión de la virtud.
El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
y por eso carece de virtud.
El hombre de virtud superior no actúa,
ni pretende alcanzar fin alguno.
Quien posee la más alta benevolencia actúa,
mas no pretende alcanzar fin alguno.
Quien posee la más alta rectitud actúa,
y siempre busca algún fin.
Quien observa altamente los ritos actúa,
mas nadie hace caso de él,
y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le respeten).
De suerte que tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
de un gran desorden son el origen.
La presciencia es huero ornamento del Tao,
y origen de la necedad.
De ahí que los grandes hombres
se atengan a lo que acrece y no a lo que menoscaba,
se atengan a la esencia y no al huero ornamento.
Por eso rechazan lo uno y adoptan lo otro.

昔得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一七六下一以霝（靈），浴（谷）得一盈，侯王得一以爲天下正。其至也，胃（謂）天毋已清將恐蓮（裂），地毋已寧將恐發，神毋已一七七上［靈將恐歇，］谷毋已［盈將恐］渴（竭），侯王毋已貴以高將恐欮（蹶）。故必貴以賤爲本，必高矣而以下爲一七七下圻（基）。夫是以侯王自胃（謂）孤寡不橐（穀），此其賤之本與，非也？故至數輿无輿。是故不欲祿祿若玉而硌硌若石。一七八上

▶ 2 XXXIX

Antaño alcanzaron el uno:
el Cielo alcanzó el uno y se aquietó,
la Tierra alcanzó el uno y se calmó,
los espíritus alcanzaron el uno y se tornaron eficaces,
los valles alcanzaron el uno y se llenaron,
los señores y los reyes alcanzaron el uno y se volvieron en norma del mundo.
De donde se colige que
sin esa quietud, acaso el Cielo se hubiera resquebrajado;
sin esa calma, acaso la Tierra se hubiera hundido;
sin esa eficacia, acaso los espíritus hubieran desaparecido;
sin ese llenarse, acaso los valles se hubieran secado;
sin esa nobleza, acaso los señores y los reyes se hubieran visto derribados.
Por eso la nobleza tiene necesariamente su raíz en lo humilde,
y necesariamente lo superior tiene a lo inferior por fundamento.
De ahí que señores y reyes se nombren a sí mismos «huérfano», «mísero», «indigno»;[153]
lo cual es tomar lo humilde por raíz, ¿o no?
Por eso llegar a poseer numerosos carruajes es no poseer carruaje alguno.[154]
He ahí la razón por la que (el sabio) no desea brillar como el jade,
ni ser duro como una roca.[155]

[上]〔士聞〕道，堇（勤）能行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道，大笑（笑）之。弗笑（笑），〔不足〕以爲道。是以建一七八下言有之曰：「明道如費（昧），進道如退，夷道如類。」上德如浴（谷），大白如辱，廣德如不足。建德如〔輸，〕質〔眞如一七九上渝，〕大方无禺（隅）。大器免（晚）成，大音希聲，天象无刑（形），道隱无名。夫[唯]道，善始且善一七九下成。

▶ 3 B5 XLI[156]

Un letrado superior oye hablar del Tao,
y diligente puede ejercitarlo.
Un letrado mediano oye hablar del Tao,
y tan pronto lo guarda como lo deja.
Un letrado inferior oye hablar del Tao,
y hace grande mofa de él.
Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
Por eso reza el proverbio:
«El Tao, luminoso, parece oscuro;
el Tao, progrediente, parece retroceder;
el Tao, llano, parece desigual».[157]
La suprema virtud parece fondo de valle,
la gran blancura parece inmunda,
la omnímoda virtud parece no ser bastante.
La firme virtud parece debilidad,
la pura verdad parece falsedad,
el gran cuadrado no tiene ángulos.
La gran vasija tarda mucho en hacerse,
el gran sonido raramente se oye,
la gran imagen no tiene forma;
el Tao, en su inmensidad, no se puede describir.
Sólo el Tao puede dar principio y también puede llevar a la plenitud.

〔反也〕者，道之動也，〔弱也〕者，道之用也。天下之物生〔於〕有，有〔生〕於无。

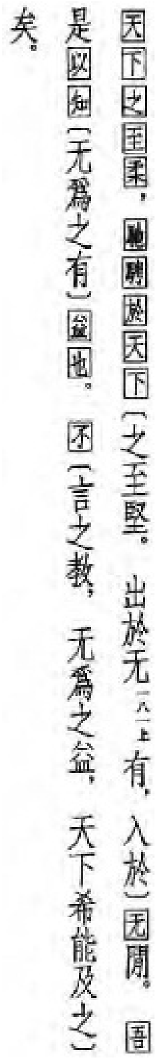
▶ 4 A19 XL

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;
debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
Las cosas del mundo nacen del ser;
el ser nace del no-ser.

道生一，一生二，二生三，三生（萬物。萬物負陰而〔一八〇上〕抱陽，沖氣）
以爲和。人之所亞（惡），（唯孤）寡不橐（穀），而王公以自（稱也。
故物或損）之而益，（或益之而損。〔一八〇下〕人之所教，亦我之教人。强梁
者不得其）死，吾將以（爲學）父。

▶ 5 XLII

El Tao engendra al uno,
el uno engendra al dos,
el dos engendra al tres,
el tres engendra a los diez mil seres.
Los diez mil seres albergan en su seno el yin y el yang,
cuyas energías vitales (qi) chocan para tornarse en armónica unidad.
Lo más aborrecido de los hombres,
es la orfandad, la miseria, la indignidad;[158]
mas ved que así es como reyes y duques se nombran a sí mismos.
Pues las cosas crecen cuando las amenguas,
y menguan cuando las acreces.
Lo que otros me han enseñado,
también yo lo enseño a los demás.
Quien abusa de su fuerza no tendrá buen fin;
de esto haré la guía de mi doctrina.


天下之至柔，馳騁於天下〔之至堅。出於无〔六上〕有，入於〕无間。吾是以知〔无為之有〕益也。不〔言之教，无為之益，天下希能及之〕矣。

▶ 6 XLIII

Lo más débil del mundo,
cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay.
Sale del no-ser,
penetra donde no hay resquicio.[159]
De ahí conozco yo el provecho del no-actuar.
La enseñanza sin palabras,
el provecho del no-actuar,
pocas cosas en el mundo se les puede comparar.

名與〔一八下〕〔身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，
多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，〔一八上〕可以長久。〕

▶ 7 A18 XLIV[160]

El buen nombre o la propia vida,
¿qué nos es más caro?
La propia vida o las riquezas,
¿qué es más valioso?
Ganar o perder,
¿qué es peor?
Por eso una desmedida afición conlleva forzosamente un gran desgaste,
y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida.
Por esa razón quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse no recibe daño,
y puede vivir largo tiempo.

〔大成如缺，其用不敝。大〕盈如沖，其〔用不窮。大直如詘，大辯如訥。大〕巧如拙，〔大贏如〕絀。趮（躁）朕（勝）寒，[一六二]〔靜勝熱。知清靜，可以爲天下正。〕

▶ 8 B7 XLV

La gran perfección parece imperfecta,
mas su eficiencia no sufre merma.
La gran plenitud parece vacía,
mas su eficiencia nunca se agota.
La gran rectitud parece curvada,
la gran dialéctica parece tartaja,
la gran destreza parece torpe;
la gran plenitud parece insuficiente.
La agitación vence al frío,
el reposo vence al calor.
Quien conoce la reposada quietud,
puede ser modelo del mundo.[161]

〔天下有〕道，却走馬〔以〕糞。无道，戎馬生於郊。罪莫大可欲，禍
〔莫大於不知〔三上〕足，咎莫憯於欲得。故知足之足，恆〕足矣。

▶ 9 A3 XLVI

Cuando el Tao reina en el mundo,
los corceles acarrean estiércol.
Cuando no reina el Tao,
aun las yeguas paren en el campo de batalla.[162]
No hay mayor mal que dejarse arrastrar por los deseos;
no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
no hay defecto más doloroso que la ambición.
Por eso el contento del que sabe contentarse,[163]
es contento perdurable.

不出於戶，以知天下。不規（窺）於（牖，以）知天道。其出籦（彌）遠
者，一八三下其知籦（彌）（尟）。是以聖人不行而知，不見）而名，弗爲而
成。

▶ 10 XLVII

Sin salir de tu propia casa,
puedes conocer el mundo.
Sin mirar por la ventana,
puedes conocer el Tao del Cielo.
Cuanto más lejos vayas,
menor será tu saber.
Por eso el sabio conoce sin viajar,
distingue sin mirar,[164]
realiza su obra sin actuar.

爲學者日益，聞道者日云（損），云（損）之有（又）云（損），以至於无
[爲，一八四上 无爲而无不爲。將欲]取天下，恆无事。及其有事也，[又
不]足以取天[下矣。]

▶ 11 B2 XLVIII[165]

Quien se entrega al estudio
crece día a día,
quien escucha el Tao
mengua día a día;
mengua y mengua hasta llegar al no-actuar,
y como no actúa, nada hay que deje de hacer.
Si quieres regir el mundo,
nunca te entregues a negocios (de gobierno).
Si a ellos te entregas,
no podrás regir el mundo.[166]

〔聖〕人恆无心，以百省（姓）之一八四下心為心。善〔者善之，不善者亦
善之，德〕善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。耶（聖）人之在
天下也，欱欱焉，一八五上〔為天下，渾渾焉，百〕生（姓）皆注其〔耳目，聖
人皆咳之。〕

El sabio no tiene nunca una mente propia;
hace suya la mente del pueblo llano.
Sé bueno con quienes lo son contigo,
y también con quienes no lo son:
así harás a los hombres mejores.[167]
Sé leal con quienes lo son contigo,
y también con quienes no lo son:
así harás a los hombres más leales.[168]
El sabio vive en el mundo
en un sobrio no-actuar;
gobierna el mundo
con una simpleza cabal.
Las gentes del pueblo fijan en él sus ojos,
y el sabio a todos trata como a niños.

〔出〕生，入死。生之〔徒十有三，〕死之徒十又（有）三，而民〔八五下〕生
生，僮（動）皆之死地之十有三。夫何故也？以其生生。蓋聞善執生
者，陵行不辟豙（兕）虎，入軍不被兵革。豙（兕）无〔所〔八六上〕投其角，
虎无所錯〕其蚤（爪），兵〔无所容其刃，夫何故〕也？以其〔无死地
焉。〕

▶ 13 L

Salir es nacer, entrar es morir;
longevidad, tres de cada diez;
tres de cada diez, muerte prematura;
mas las gentes se esfuerzan por vivir,
y de todos ellos tres de cada diez van camino de la muerte.[169]
¿Cuál es la causa de todo ello?
Porque se esfuerzan en vivir.
Tengo oído decir que quien sabe guardar su vida,
no ha menester evitar rinocerontes y tigres cuando camina por los montes,
ni portar armas y escudo en el campo de batalla.
El rinoceronte no halla en él lugar donde cornear,
ni el tigre donde clavar sus garras,
ni las armas donde aplicar su filo.
¿Cuál es la causa de ello?
Porque no hay en él lugar para la muerte.

道生之，德畜之，物一八六刑（形）之，而器成之。是以萬物尊道而貴
德。道之尊也，德之貴也，夫莫之爵也，而恆自然也。道，生之、畜
之，一八七上〔長之、育〕之，亭之，毒之，養之，覆之。〔生而弗有，爲而弗
恃，長（而）弗宰，是胃（謂）玄德。

▶ 14 LI

El Tao los engendra,
la virtud los alimenta,
la materia les da forma,
y una figura (concreta) los termina.[170]
Por eso los diez mil seres respetan al Tao y honran a la virtud.
Si se respeta al Tao,
y se honra a la virtud,
no es porque alguien los haya encumbrado,
sino porque (ambos) siempre se mantienen en la espontánea naturalidad.[171]
El Tao,
los engendra y alimenta,
hace que crezcan, que se desarrollen,
les provee de estabilidad y sosiego,
los nutre y protege.
Engendra sin apropiarse,
ayuda sin hacer alarde,
hace crecer mas no gobierna,
es su nombre «misteriosa virtud».

天下有始，以爲天下母。一八七下 既得其母，以知其子，既㊢知其子，復守其母，沒身不怡（殆）。塞其㙂（閲），閉其門，冬（終）身不堇（勤）。啟其㙂（閲），齊其〔事，一八八上 終身〕不救。見小曰明，守〔柔曰〕強。用〔其光，復歸其明。无〕遺身央（殃），是胃（謂）〔襲〕常。

▶ 15 B6 LII

El mundo tiene un principio,
que es la Madre del mundo.
Quien consigue a la madre,
conoce a los hijos;
quien conoce a los hijos,
conserva a la madre,
y acaba sus días sin menoscabo alguno.[172]
Tapa las aberturas,
cierra las puertas,
y acabarás tus días sin fatiga alguna.
Franquea las aberturas,
afánate en los negocios,
y acabarás tus días sin salvación posible.
Ver lo menudo se llama clarividencia,
conservarse débil llámase fortaleza.
Usa de la luz,
para retornar a la clarividencia,
(y) así excusarás tu ruina:
eso se llama acomodarse a lo permanente.[173]

使我介有知，一八八下行於大道，唯施是畏。大道甚夷，民甚好懈（嶰）。朝甚除，田甚芜，倉甚虛。服文采，帶利劍，猒（厭）食而齎（資）財一八九上〔有餘，是謂〕盜杅（竽）。盜杅（竽），非〔道〕也。

▶ 16 LIII

Si tuviera una chispa de sabiduría,
anduviera yo por el gran camino,[174]
con el solo temor de extraviarme.
Asaz de llano es el gran camino,
(mas) las gentes prefieren con mucho los tortuosos senderos.
La corte está hondamente corrompida;
los campos, enteramente abandonados;
los graneros, completamente vacíos.
Lujosos ropajes,
afiladas espadas al cinto,
manjares hasta saciarse
y riquezas sin cuento,
a esos hay que llamarlos jefes de bandoleros.
Un jefe de bandoleros
está muy lejos del Tao.

善建者〔不拔，善抱者不脫，〕子孫以祭祀不絕。脩之身，其德乃
眞。一八九下 脩之家，其德有餘。脩之鄉，其德乃長。脩之國，其德乃夆
（豐）。脩之天下，其德乃博（溥）。以身觀身，以家觀〔家，一九〇上 以鄉
觀鄉，以國觀〕國，以天下觀天下。〔奚以〕知天下之然茲（哉）？以
〔此。〕

▶ 17 B8 LIV

Lo bien arraigado no se puede arrancar,
lo bien abrazado no se puede soltar,
y así las generaciones futuras nunca dejarán de celebrar el culto de los antepasados.
Si cultivas (el Tao) en tu propia persona
tu virtud será verdadera;
si lo cultivas en el gobierno de tu familia
tu virtud será sobrada;
si lo cultivas en el gobierno de tu aldea
tu virtud será prolongada;
si lo cultivas en el gobierno del Estado
tu virtud será abundante;
si lo cultivas en el gobierno del mundo
tu virtud se hará universal.
Considera a los demás desde tu propia persona,[175]
considera a las otras familias desde tu propia familia,
considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
considera a los otros Estados desde tu propio Estado,
considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
¿Cómo puedo saber que el mundo es así?
Por todo esto.

含德之厚者，比於赤子。蜂癘（蠆）虫蛇[九〇]弗赫（螫），據鳥孟（猛）獸弗捕，骨筋弱柔而握固。未知牝牡之會而朘怒，精之至也。冬（終）日號而不[嚘]，[和]〔之〕[九一]至也。知和曰〕常，知常曰明，益生〔曰〕祥，心使氣曰強。物〔壯〕則老，胃（謂）之不道，不道蚤（早）已。

▶ 18 A17 LV

El hombre de honda virtud
se asemeja a un recién nacido.
No le pican avispas ni escorpiones,
ni venenosas serpientes le muerden,
ni le atacan las aves de presa,
ni las bestias salvajes le agreden;
débiles son sus huesos y tendones,
mas su mano ase con firmeza.
Aún no conoce la unión de macho y hembra,
mas su miembro se enfurece,[176]
tanto su energía vital es extrema.
Llora todo el día y no enronquece,
pues su armonía es perfecta.
Conocer la armonía se llama «lo permanente»;
conocer lo permanente se llama «clarividencia»;[177]
gozar plenamente de la vida se llama «desgracia»;
una mente que dirige la energía vital se llama «fortaleza».
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
es «no seguir el Tao»,
«no seguir el Tao» conlleva un pronto final.[178]

知者弗言，言一九一下者弗知。塞其垸（悶），閉其門，和其光，同其塵，銼其兌（銳）而解其紛。是胃玄同。故不可得而親也，亦一九二上〔不可得而疏，不〕可得而⦅害⦆利，〔亦不可〕得而害，不可得而貴，亦不可得而賤。故為天下貴。一九二下

▶ 19 A15 LVI

El que sabe no habla,
el que habla no sabe.
Tapa las aberturas,
cierra las puertas,
oculta el brillo,
únete al sucio (mundo),
embota los filos,
desenreda la maraña.
A eso nombran «misteriosa identidad».
Y así en ella no puede haber próximos,
Y ni tampoco extraños;
Y ni puede haber beneficio,
Y ni perjuicio tampoco;
Y ni puede haber honor,
Y ni tampoco desprecio.
Por eso es lo más noble del mundo.

以正之(治)國，以畸(奇)用兵，以無事取天下。吾何以知其然也才(哉)？夫天下多忌諱，而民彌(彌)貧。民多利器，(國[九三上]家滋)昏。(民多智慧，而邪事滋起。法)物茲章，而(盜賊多有。)是以(聖)人之言曰：我无爲，而[九三下]民自化，我好靜，而民自正，我无事，而民自富，我欲不欲，而民自樸。

▶ 20 A16 LVII

Gobiérnase un Estado con normas permanentes;
úsase en la guerra de tácticas cambiantes;
el mundo se conquista no dándose a los negocios.
¿Cómo sé que es así?
Cuantas más prohibiciones en el mundo,
mayor es la miseria de las gentes.[179]
Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el Estado.
Cuanto más sabe el pueblo,
más productos extraños surgen por doquier.
Cuanto mayor es la cantidad de objetos preciosos,
más abundan ladrones y bandoleros.
Por eso dice el sabio:
No actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo;
gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo;
de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo;
es mi deseo no tener deseos,
y el pueblo se torna simple por sí mismo.

其正（政）閩（閔）閩（閔），其民屯屯。其正（政）察察，其（民一九四上缺缺）。福（呵，禍）之所伏，孰知其極？（其）无正也？正（復爲奇，）善復爲（祆。人）之悉（迷）也，其日固久矣。是一九四下以方而不割，兼（廉）而不刺，直而不紲，光而不眺（耀）。

▶ 21 LVIII

Con un gobierno caótico,
el pueblo se torna honesto.
Con un gobierno severo,
el pueblo se vuelve malicioso.
La felicidad se apoya en la desgracia,[180]
la desgracia en la felicidad se esconde,
¿quién sus límites conoce?
¿acaso no existen normas permanentes?
Lo normal se vuelve anómalo,
la bondad en malignidad se torna.
Ha largo, largo tiempo,
que los hombres han caído en el engaño.
De ahí que (el sabio) sea recto, pero sin herir;
acerado, mas sin pinchar;
franco, mas no desconsiderado;
luz que no deslumbra.

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以蚤（早）服。蚤（早）服是胃（謂）重積〔德。一九五上 重積德則无不克，无不克則〕莫知其〔極。莫知其極，可以〕有國。有國之母，可〔以長〕久。是胃（謂）〔深〕根固氐（柢），長生久視之道一九五下也。

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital).
Sólo ahorrando (la energía vital),
se puede estar prevenido.
Estar prevenido es acumular virtud de continuo.
Si acumulas virtud de continuo,
nada habrá que no puedas superar;
si nada hay que no puedas superar,
no habrá nadie que conozca los límites de tu fuerza;
si no hay nadie (capaz de) conocer los límites de tu fuerza,
podrás poseer el Estado.
Cuando se posee a la Madre del Estado,
es posible conservar (el dominio) largo tiempo.
A esto llaman profunda y firme raíz,
Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

治大國若亨（烹）小鮮。以道立（莅）天下，其鬼不神。非其鬼不神
也，其神不傷人也。非其神不傷人也，〔聖[一九七]人亦〕弗傷也。夫兩
〔不〕相傷，故德交歸焉。

▶ 23 LX

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez.
Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
los demonios pierden su maléfico poder.
No sólo los demonios pierden su maléfico poder,
sino que tampoco los espíritus hacen daño a los hombres.
Y no sólo los espíritus no hacen daño a los hombres,
Y sino que tampoco hacen daño los sabios.
Unos y otros no se dañan mutuamente,
y así su virtud se hace una (en el Tao).

大國（者，下流也，天下之）牝也。天下之交也，牝一九六下恒以靜朕（勝）
牡。爲其靜也，故宜爲下也。故大國以下（小）國，則取小國。小國
以下大國，則取於大國。故或一九七上下（以取，或）下而取。故大國者
不（過）欲并畜人，小國不（過）欲入事人。夫（各得）其欲，則大者
宜一九七下爲下。

▶ 24 LXI

Un gran Estado,
semejante a las tierras bajas hacia las que fluyen las aguas,
es la hembra del mundo.
En las uniones del mundo,
siempre la hembra con su quietud al macho vence.
Para alcanzar la quietud,
es menester ocupar el lugar inferior.
Por eso un gran Estado se abaja ante un Estado pequeño,
y así de él se apodera.
Un Estado pequeño se abaja ante un gran Estado,
y así se ve conquistado por él.
Por tanto, ora el uno se abaja para conquistar,
ora el otro se abaja y acaba conquistado.
Por eso el gran Estado sólo desea acoger y alimentar al otro,
y el pequeño Estado, entrar al servicio del otro es lo solo que desea.[181]
Para que entrambos obtengan lo que desean,
el grande habrá de abajarse.

道者，萬物之注也，善人之琛（寶）也，不善人之所保也。美言可以
市（持）奠（尊），行可以賀人。人之不善，何［棄一九八上之有？故］立天
子，置三鄉（卿），雖有（拱）璧以先四馬，不若坐而進此。古［之所以
貴此道者何也？一九八下不曰求］以得，有罪以免與？故爲天下貴。

▶ 25 LXII

El Tao,
hogar de todos los seres,
tesoro de los hombres buenos
y protector de quienes no lo son.
Con hermosas razones se puede ganar la fe de los hombres,
y con (nobles) acciones sobresalir entre ellos.
A los hombres que no son buenos,
¿por qué rechazarlos?
Por eso cuando se corona al hijo del Cielo,
o se nombra a un gran consejero,
aunque se presente un disco de jade,[182] delante,
y detrás la carroza de cuatro caballos,
mejor fuera permanecer sentado y ofrecer esto (el Tao).
¿Por qué los antiguos tenían al Tao en tan alta estima?
¿No se dice acaso que con él se obtiene lo que se busca,
y que con él libre de culpa se ve el que ha cometido delito?
Por eso es tan estimado del mundo.

爲无爲，〔事无事，味无味。大小多少，報怨以德。圖難於一九九上其易也，爲大〕於其細也。天下之〔難作於〕易，天下之大〔作於細。是以聖人冬（終）不爲大，故能成其大。〕一九九下夫輕若（諾）〔必寡〕信，多易必多難，是以耶（聖）人〔猶難〕之，故〔終於无難。〕

▶ 26 A8 LXIII

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor.
Ten por grande lo pequeño y por mucho lo poco,
responde con la virtud a los que mal te quieren.[183]
Intenta lo difícil en lo fácil,
realiza lo grande en lo menudo.
En el mundo lo difícil comienza por lo fácil,
y lo grande por lo menudo empieza.
Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.
Quien promete a la ligera por fuerza gozará de escaso crédito,
quien juzga todo fácil por fuerza hallará todo difícil;
de ahí que el sabio tenga todo por difícil,
y así nunca tropieza con dificultades.

〔其安也易持，其未兆也易謀，其脆也易二〇〇上判，其微也易散。爲之
於其未有也。治之於其未亂也。合抱之〕[木]，〔生〕[於][毫][末]，[九][成]二〇〇下
之臺，作於蔂土，百千（仞）之高，始於足下。爲之者敗之，執者失
之。是以耶（聖）人无爲（也，故无敗也，无執也，故二〇一上无失也。〕民
之從事也，恆於其成而敗之。故曰：「愼冬（終）若始，則无敗事矣。」
是以耶（聖）人欲不欲，二〇一下而不貴難得之貨，學不學，復衆人之所
過，能輔萬物之自然，而弗敢爲。

▶ 27 A14, A6 y C4 LXIV[184]

Lo que está en reposo es fácil de mantener;
antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
fácil de quebrar es lo frágil,
y de dispersar lo que es menudo.
Hazlo antes de que acaezca,
pon orden antes de que estalle el caos.
El árbol que apenas puedes abrazar
ha nacido de una minúscula punta,
la torre de nueve pisos
comenzó por una espuerta de tierra,
una altura de cien ren
empieza bajo la planta del pie.

El que actúa fracasa,
el que aferra algo lo pierde.
Por eso el sabio no actúa
y de ese modo no fracasa,
nada aferra
y de ese modo nada pierde.
Siempre que las gentes emprenden un negocio,
fracasan cuando lo culminan.
De donde el dicho:
«Sé tan prudente al final como al principio,
y no fracasarás en tu empresa».
Por eso el sabio desea no desear nada,
y no estima las mercaderías difíciles de obtener;
tiene por saber el no saber,[185]
y se inspira en los errores del vulgo;
es capaz de favorecer el curso natural de los infinitos seres,
mas no osa actuar.

古之爲道者，非以明(民也，[一〇上]將以愚)之也。夫民之難治也，以其知也。故以知知國，國之賊也，以不知知國，國之德也，恆知[一〇下]此兩者，亦稽式也。恆知稽式，是胃(謂)玄德。玄德深矣、遠矣，(與)物反也，乃至大順。

▶ 28 LXV

Los que antaño practicaban el Tao
no usaban de él para ilustrar a las gentes,
sino para mantenerlas en la ignorancia.
Si el pueblo es difícil de gobernar,
es por causa de sus conocimientos.
Por eso quien gobierna el Estado usando de la inteligencia
es un bandido para el Estado,
quien gobierna el Estado sin usar de la inteligencia
encarna la virtud del Estado;
tener siempre presentes estas dos razones
es también una norma principal.
Tener siempre presente esta norma universal,
a eso llaman «misteriosa virtud».
La virtud misteriosa es profunda, vasta,
junto con las cosas retorna (al Tao),
y entonces alcanza la gran armonía (con la Naturaleza).

江海所以能爲百浴（谷）〔王者，一〇三上 以〕其〔善〕下之也，是以能爲百浴（谷）王。是以耶（聖）人之欲上民也，必以其言下之，其欲先民一〇三下 也，必以其身後之。故居上而民弗重也，居前而民弗害。天下皆樂誰（推）而弗猒（厭）也，不〔以〕其无爭與？故天一〇四上 下莫能與爭。

▶ 29 A2 LXVI

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles?
Porque saben estar por debajo de ellos,
y por eso sobre cientos de valles son capaces de reinar.
Por eso, si el sabio desea elevarse sobre las gentes,
fuerza será que se abaje ante ellas en sus palabras;
y si desea andar delante de las gentes,
fuerza ha de ser que se ponga a su zaga.
Y así, está encima sin que las gentes sientan su peso,
y delante sin que las gentes sientan daño.
El mundo de buen grado le sostiene sin sentirse de él hastiado.
¿No es acaso porque él con nadie compite?[186]
Por eso nadie en el mundo es capaz de competir con él.

小國寡民，使有十百人器而勿用，使民重死而遠徙。又（有）周（舟）
車无所二〇四下乘之，有甲兵无所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，
美其服，樂其俗，安其居。哭（鄰）國相朢（望），雞犬之聲（相）二〇五上
聞，民至老死不相往來。

▶ 30 LXXX

Un Estado pequeño, de escasas gentes;
dispone de tropas y armas, mas no las usa;
sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos.
Hay barcos y carruajes, mas no hay por qué subir en ellos;
hay armas y corazas, mas nunca ocasión de mostrarlas.
Las gentes han retornado al uso de los nudos.[187]
Hallan sabrosa su comida,
hermosos sus vestidos,
alegres sus costumbres,
tranquilas sus moradas.
Divísanse a lo lejos los Estados vecinos,
óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros,
mas las gentes envejecen y mueren sin haberse visitado.


信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。二〇五下 耶(聖)人无積，既以為人，己俞(愈)有，既以予人矣，己俞(愈)多。故天之道，利而不害，人之道，為而弗爭。

▶ 31 LXXXI

Las palabras verdaderas no son gratas,
las palabras gratas no son verdaderas.
El saber no es erudición,
el erudito nada sabe.
El bien no es lo mucho,
lo mucho no es bueno.[188]
El sabio no acumula,
obra enteramente para los otros,
y posee cada vez más;
lo da todo a los demás,
y tiene más cada vez.
De ahí el Tao del Cielo:
traer provecho y no daño;
y el Tao del hombre:
actuar y no contender.

天下（皆）二〇六上胃（謂）我大，大而不宵（肖）。夫唯不宵（肖），故
能大。若宵（肖），久矣其細也夫。我恆有三琛（寶），市（持）而琛
（寶）之，一二〇六下曰茲（慈），二曰檢（儉），三曰不敢爲天下先。夫茲
（慈），故能勇，檢（儉），敢（故）能廣，不敢爲天下先，故能爲成器長。
［今］二〇七上舍其茲（慈），且勇，舍其檢（儉），且廣，舍其後，且先，則死
矣。夫茲（慈），以單（戰）則朕（勝），以守則固。天將二〇七下建之，如
以茲（慈）垣之。

▶ 32 LXVII

Todos en el mundo dicen que soy grande,
tan grande que a nada me asemejo.
Sólo porque a nada me asemejo,
puedo ser grande.
De asemejarme a algo,
tiempo ha que fuera ya pequeño.
Tres son las preseas que siempre conmigo tengo
y que guardo con esmero.
Llámase la una amor;
sobriedad, la segunda;
la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero.
Con amor, puedes ser valiente;
con sobriedad, generoso;
no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres.[189]
Al presente se quiere ser valiente sin amor,
generoso sin sobriedad,
ser el primero sin ponerse detrás;
lo cual es la muerte cierta.
Con el amor,
se vence en el combate,
se es firme en la defensa.
El Cielo te hará fuerte,
como si el amor te sirviera de muralla.

故善爲士者不武，善單（戰）者不怒，善朕（勝）敵者弗與，善用人者爲之下。是胃（謂）不爭（之）二〇八上德。是胃（謂）用人，是胃（謂）妃（配）天，古之極也。

▶ 33 LXVIII

Por eso un buen caudillo militar no usa de las armas,
un buen guerrero no se deja llevar de la ira,
quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate,
quien sabe usar a los hombres se acomoda debajo de ellos.
A eso llaman virtud del no-luchar,
a eso llaman usar a los hombres,
a eso llaman entrar en armonía con el Cielo,
y es ley desde la remota antigüedad.

用兵又（有）言曰：「吾不敢爲主而爲客，不敢進寸而退二〇八下尺。」是
胃（謂）行无行，攘无臂，執无兵，乃（扔）无敵。禍莫大於無敵，無敵
近亡吾琛（寶）矣。故抗兵相若，而依（哀）者朕（勝）〔矣。〕二〇九上

▶ 34 LXIX

Entre los estrategos hay un dicho que reza:
«No osara yo hacer de anfitrión, antes de huésped;
no osara yo adelantar un cun, antes recular un *chi*».[190]
A eso dicen marchar en formación como si no se marchara,
levantar el brazo como si no se levantara,
empuñar las armas como si no se empuñaran,
cerrar con el enemigo como si con él no se cerrara.
No hay calamidad mayor que tener en nada al enemigo,
tener en nada a mi enemigo es casi perder mis (tres) tesoros.
Por eso cuando se enfrentan fuerzas iguales,
vence el que, compasivo, lo lamenta.

吾言，易知也，易行也，而天下莫之能知也，莫之能行也。夫言又
（有）宗，事又（有）君。夫唯无知[209]也，是以不我知。知者希，則我
貴矣。是以耶（聖）人被褐而褱（懷）玉。

▶ 35 LXX

Mis razones,
fáciles son de comprender,
fáciles de ejercitar;
mas en el mundo nadie hay capaz de comprenderlas,
nadie capaz de ejercitarlas.
Las razones han de tener un origen,
y los actos un señor.
Como (los hombres) no los conocen,
tampoco me conocen a mí.
Raros son los que conocen,
con lo que resalta mi valor.
Por eso el sabio, vestido de estopa,
alberga un jade en el pecho.

知不知，尚矣。不知知，病矣。是以耶（聖）人之不〔病〕[三〇]也，以
其病。病也，是以不病。

▶ 36 LXXI

Saber que no se sabe,
excelente;
creer que se sabe sin saber,
un mal.[191]
Por eso el sabio libre se halla de mal,
porque (reconoce que) lo tiene.
(Reconoce que) lo tiene,
y por eso de mal está libre.

民之不畏畏，則大畏將至矣。毋伊（狎）其所居，毋猒（厭）其所生。
夫唯弗猒（厭），是二〇下以不猒（厭）。是以耶（聖）人，自知而不自見
也，自愛而不自貴也。故去罷（彼）而取此。

▶ 37 LXXII

Cuando las gentes pierden el miedo,
sobreviene un gran terror.[192]
No las aprietes en sus moradas
ni les hagas la existencia amarga.
Sólo si no las amargas,
tampoco ellas te amargarán a ti.
Por eso el sabio
se conoce y no se exhibe,
ámase y no se ensalza.
Rechaza lo uno y adopta lo otro.

勇於敢則殺，勇於不敢則活，〔此〕三上 兩者或利或害。天之所亞
（惡），孰知其故？天之道，不單（戰）而善朕（勝），不言而善應，弗召
而自來，三下 單（繟）而善謀。天罔（網）裎（恢）裎（恢），疏而不失。

▶ 38 LXXIII

El valiente hasta la temeridad es muerto;
el valiente mas no temerario, conserva la vida;[193]
de entrambos, al uno aprovecha y al otro daño hace.
De la aversión del Cielo,
¿quién conoce la razón?
Es el Tao del Cielo
saber vencer sin luchar,
saber responder sin hablar,
acudir sin ser llamado,
saber trazar sin presura.
Inmensa es la red del Cielo,
de la que nada escapa pese a ser grandes sus mallas.

若民恒且畏不畏死，若何以殺曜（懼）之也？使民恒且畏死，而為畸
（奇）者（吾）二二上得而殺之，夫孰敢矣？若民恒且必畏死，則恒又
（有）司殺者。夫代司殺者殺，是代大匠斲。二二下夫代大匠斲，則希
不傷其手。

Si las gentes han dejado de temer a la muerte,
¿para qué matar con ánimo de asustarlas?
Si las gentes temieran siempre a la muerte,
y a los hacedores de entuertos me fuera dado aprehender y matar,
¿quién osaría después?
Si las gentes por fuerza han de temer en todo momento a la muerte,
siempre habrá un verdugo.[194]
Matar en lugar de quien lo tiene a su cargo
es como serrar madera en lugar del carpintero.
Quien sierra madera en lugar del carpintero
rara vez deja de herirse la mano.

人之飢也，以其取食跷（税）之多，是以飢。百生（姓）之不治也，以
其上之有以爲也，〔是〕以不治。民之輕死也，以其求生之厚
也，是以輕死。夫唯无以生爲者，是賢貴生。

▶ 40 LXXV

Los hombres están hambrientos
por causa de los muchos tributos,
por eso están hambrientos.
El pueblo llano difícil es de gobernar,
porque los de arriba actúan,
por eso es difícil de gobernar.
Las gentes desprecian la muerte,
porque (los de arriba) sólo buscan gozar de la vida,
por eso desprecian la muerte.
No haciendo nada por la vida,
así es como el sabio estima la vida.

人之生三三下也柔弱，其死也䏺（㮔）信（伸）堅強。萬〔物草〕木之
生也柔梓（脆），其死也棹（枯）槁。故曰：「堅強，死之徒也，柔弱，
生之徒也。」（是）三四上以兵強則不朕（勝），木強則競（㮔）。故強大居
下，柔弱居上。

▶ 41 LXXVI

El hombre, al nacer débil y blando,
tórnase al morir rígido y duro.
Las yerbas todas y los árboles,
al nacer tiernos y frágiles,
tórnanse al morir secos y tiesos.
De ahí el dicho:
«Fuerza y dureza llevan a la muerte,
debilidad y blandura a la vida llevan».[195]
Por eso las armas fuertes no vencen,
el árbol vigoroso se quiebra.
De ahí que lo fuerte y lo grande estén debajo,
y arriba lo que es débil y lo que es blando.

天之道，酉（猶）張弓也，高者印（抑）之，下者舉之，二四下有余者云
（損）之，不足者（補）之。故天之道，］云（損）有余而益不足，人之
道，云（損）不足而奉又（有）余。夫孰能又（有）余而（有以）二五上奉
於天者，唯又（有）道者乎？是以耶（聖）人爲而弗又（有），成功而弗
居也。若此其不欲見賢也。

▶ 42 LXXVII

El Tao del Cielo[196]
semeja al que tensa un arco,
abaja lo que está arriba
y levanta lo que está abajo,
quita de donde sobra
y añade donde no basta.
Por eso el Tao del Cielo
quita al que tiene de más
y colma al que no tiene bastante,
el Tao de los hombres
quita al que no tiene bastante
y se lo ofrece al que tiene ya de sobra.
¿Quién es capaz de ofrecer lo que le sobra a (todos los hombres bajo) el Cielo,
sino aquel que está en posesión del Tao?
De ahí que el sabio deje actuar sin apropiarse de nada,[197]
triunfa en su empeño,
mas no se apodera (del fruto).
Y obra así porque no desea manifestar su sabiduría.[198]

天下莫[二一五下]柔弱於水，〔而攻堅強者莫之能先，〕【以】其無以易之也。水之朕（勝）剛也，弱之朕（勝）強也，天下莫弗知也，而【莫】〔之[二一六上]能行〕【也】。是故耶（聖）人之言云（損），曰：「受國之詢（詬），是胃（謂）社稷之主。受國之不祥，是胃（謂）天下之王。」正言[二一六下]【若反】。

▶ 43 LXXVIII

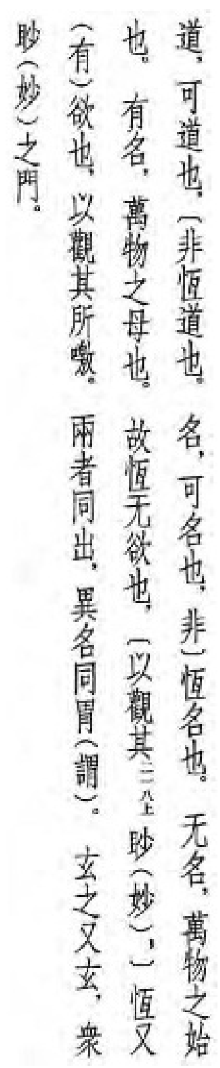
Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro,
pues nada en ello puede ocupar su lugar.
El agua vence a lo duro,
lo débil vence a lo fuerte,
nadie en el mundo lo ignora,
mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello.
Por eso dice el sabio:
«Sólo quien hace suyos los oprobios del Estado
es digno de llamarse señor del país.[199]
Sólo quien hace suyos los infortunios del Estado
es digno de llamarse soberano del mundo».
Las rectas razones parecen significar lo contrario.


〔和大怨，必有余怨，安可以〕爲善？是以聖（聖）人執左芥（契）而不
以責於人。故又（有）德司芥（契），无德司徹。〔天道无親，〕二七上 常與
善人。〕《德》三千卌一。二七下

▶ 44 LXXIX

Cuando se resarce una gran injusticia,[200]
por fuerza siempre algo de injusticia resta,
¿cómo podría tenerse esto por bueno?
Por eso el sabio guarda la mitad izquierda de la tablilla,[201]
mas no la usa para plantar querella al deudor.
Por eso quien posee la virtud se atiene a lo pactado;
quien de virtud carece se da a recaudar tributos.[202]
El Tao del Cielo no hace acepción de personas,
siempre ayuda a los hombres de bien.

«[Libro de la] Virtud (*DE*)»
Tres mil cuarenta y un [caracteres]


道，可道也，（非恆道也。名，可名也，非）恆名也。无名，萬物之始
也。有名，萬物之母也。故恆无欲也，（以觀其二八上眇（妙）；）恆又
（有）欲也，以觀其所噭。兩者同出，異名同胃（謂）。玄之又玄，衆
眇（妙）之門。

▶ 45 I

El Tao que puede expresarse
no es el Tao permanente.
El nombre que puede nombrarse
no es el nombre permanente.
Lo que no tiene nombre (wu ming)
es principio de todos los seres.
Lo que tiene nombre (you ming)
es madre de los seres todos.
Por eso la permanente ausencia de deseos
permite contemplar su esencia escondida;
la permanente presencia del deseo
sólo deja ver su limitada apariencia.
Tienen entrambos,[203] el mismo origen,
diferentes nombres de una misma realidad.
Misterio de los misterios,
llave de toda mudanza.[204]

天下皆知美之爲美，二八下 亞（惡）已。皆知善，斯不善矣。（有、无之相）生也，難、易之相成也，長、短之相刑（形）也，高、下之相盈也，音（意）、聲之相和二九上 也，先、後之相隋（隨），恒也。是以耶（聖）人居无爲之事，行不言之教。萬物昔而弗始，爲而弗侍（恃）也，二九下 成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。

▶ 46 A9 II

En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben lo que es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Ser y no-ser se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
el sentido y el sonido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente,
es una ley constante.[205]
Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar,
ejercita la enseñanza sin palabras.
Desarróllanse por sí mismos los seres todos
sin que él les dé comienzo,
déjalos actuar por sí mismos
y no se impone (a ellos),
triunfa en su empeño,
mas no se apodera (del fruto).
Justamente porque no se apodera (del fruto),
por eso mismo (el fruto) no le abandona.

不上賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使二〇上民不乩（亂）。是以耶（聖）人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。恆使民无知、无欲也。使夫二〇下[知]不敢，弗爲而已，則无不治矣。

▶ 47 III

Si no se encumbra a los sabios,[206]
las gentes no disputarán.
Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
las gentes no robarán.
Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo,
las gentes no se alborotarán.
De ahí el gobierno del sabio:
vaciar la mente (del pueblo)
y llenar su estómago,
aflojar su ánimo
y robustecer sus huesos.
(Hay que) hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos
y carezcan de deseos.
(Hay que) hacer que la inteligencia no ose (gobernar);
basta con que (los inteligentes) no actúen
y reinará el orden universal.

道沖，而用之有弗盈也。淵呵，佁(似)萬物之宗。銼其兌(銳)，解其芬(紛)，和其光，同三上其塵。湛呵，佁(似)或存。吾不知其誰之子也，象帝之先。

▶ 48 IV

El Tao es vacío,
mas su eficiencia nunca se agota.
Es un abismo,
parece raíz de todos los seres.
Embota los filos,
desenreda la maraña,
oculta el brillo,
únete al sucio (mundo).[207]
Profundo,
parece existir y al mismo tiempo no existir.
No sé yo de quién es hijo,
parece anterior al emperador (del Cielo).

天地不仁，以萬物爲芻狗。耶（聖）人不仁，三二下 以百姓爲芻狗。天地之間，其猷（猶）橐籥輿（與）？虚而不淈，動而俞（愈）出。多聞數窮，不若守於中。

▶ 49 A12 V[208]

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
para ellos los seres sólo son perros de paja.[209]
El sabio no tiene benevolencia,
para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja.
El espacio entre el Cielo y la Tierra,
¿no semeja acaso un fuelle?
Vacío y nunca se agota;
cuanto más se mueve, más sale de él.
Si mucho aprendes, pronto te verás en mal trance;[210]
más vale conservar el vacío interior.[211]

浴、神、不死，是胃（謂）二三上 玄牝。玄牝之門，是胃（謂）天地之根。
綿綿呵，其若存，用之不堇（勤）。

Valle, espíritu, inmortal;[212]
llámase «hembra misteriosa».[213]
El umbral de la «hembra misteriosa»
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Continuamente
así es como parece existir,
y su eficiencia nunca se agota.


天長，地久。天地之所以能長且久者，以二三下其不自生也，故能長生。是以耶（聖）人退其身而身先，外其身而身先，外其身而身存。不以其无私輿（與）？故能成二三上其私。

Perdurable es el Cielo
y persistente la Tierra.
Cielo y Tierra pueden durar largo tiempo,
porque no existen para sí,
de ahí que puedan existir largamente.
Por eso el sabio retrocede y está delante
(no mira por su persona y está delante);[214]
no mira por su persona (vida) y la conserva.
¿No es acaso porque no alberga deseos egoístas?
Así es como puede cumplir esos mismos deseos.

上善如水。水善利萬物而有爭，居衆人之所亞（惡），故幾於道矣。
居，善地；心，善淵；予，善天；言，善信；正（政），善治；事，善能；
動，善時。夫唯不爭，故无尤。

▶ 52 VIII

El hombre de bondad superior[215] es como el agua.
El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha;[216]
ocupa los lugares que la muchedumbre detesta,
y así está cerca del Tao.
Sabe elegir el lugar donde vivir,
sabe conservar la calma de su mente,
sabe ser como el Cielo en su trato,[217]
sabe ganarse la confianza cuando habla,[218]
sabe poner orden cuando gobierna,
sabe usar de su talento cuando algo emprende,
sabe en qué momento debe moverse.
Siempre y cuando que no luches,
excusarás caer en falta.[219]

植（殖）而盈之，不若其已。㮙（揣）而允之，不可長葆也。金玉二二四上
盈室，莫之能守也。貴富而驕，自遺咎也。功遂身退，天之道也。

▶ 53 A20 IX

Es mejor renunciar
que mantener el vaso lleno.
Si se afila mucho (la espada),
no podrá conservarse largo tiempo.[220]
Una sala colmada de oro y de jade,
nadie la podrá guardar.
El que se engríe de su nobleza y riquezas,
atrae sobre sí la desgracia.
Retirarse una vez se ha triunfado,
he ahí el Tao del Cielo.

戴營袙（魄）抱一，能毋离（麗）乎？槫（摶）二四下氣至柔，能[嬰]兒乎？脩
除玄監，能毋有疵乎？愛民栝（活）國，能毋以知乎？天門啓[闔]，能爲
雌乎？明白四達，二五上能毋以知乎？生之，畜之，生而弗有，長而弗
宰也，是胃（謂）玄德。

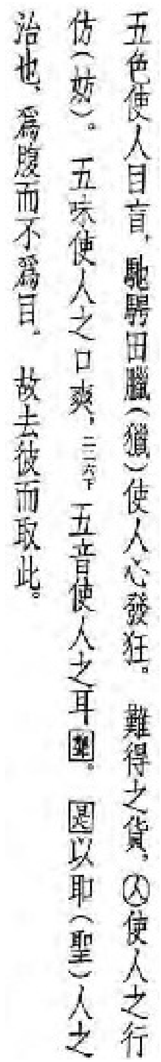
▶ 54 X

¿Puedes mantener unidos el espíritu y el cuerpo,[221]
y no dejar que se separen?
¿Puedes alcanzar la máxima blandura dominando tu energía vital,[222]
y volverte en un recién nacido?
¿Puedes purificar tu espejo misterioso,[223]
y verte libre de todo defecto?
¿Puedes amar al pueblo y hacer prosperar el Estado
sin usar de tu inteligencia?
¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo
haciendo de hembra?[224]
¿Puedes penetrar con clara visión el universo mundo,
sin usar de tu inteligencia?
Engendra,
alimenta,
engendra sin apropiarse,
hace crecer mas no gobierna;
es su nombre «misteriosa virtud».[225]

卅楅（輻）同一轂，當其无有，車二五下之用也。燃（埏）埴而爲器，當其无有，埴器之用也。鑿戶牖，當其无有，室之用也。故有之以爲利，无之以二六上爲用。

▶ 55 XI

Treinta radios convergen en el cubo de una rueda,
y merced a su vacío,
el carro cumple su misión.
Modelando la arcilla se hacen las vasijas,
y merced a su vacío,
las vasijas de arcilla cumplen su misión.
Horádanse los muros con puertas y ventanas,
y merced a su vacío,
la casa cumple su misión.
Y así, del ser (you) depende el uso,
y del no-ser (wu), que cumpla su misión.[226]


五色使人目盲，馳騁田臘(獵)使人心發狂。難得之貨，人使人之行
仿(妨)。五味使人之口爽，二二六下五音使人之耳聾。是以耶(聖)人之
治也，爲腹而不爲目。故去彼而取此。

Los cinco colores ciegan la vista del hombre,
y su mente arrebatan galopadas y cacerías.
Las mercaderías difíciles de obtener,
de gran daño son para la humana conducta.
Los cinco sabores pierden el gusto del hombre,
y su oído ensordecen las cinco notas musicales.
Por eso el gobierno del sabio
cura del vientre y no del ojo.
Y así rechaza lo uno y adopta lo otro.

弄（寵）辱若驚，貴大患若身。何胃（謂）三七上弄（寵）辱若驚？弄（寵）
之爲下也，得之若驚，失之若驚，是胃（謂）弄（寵）辱若驚。何胃（謂）
貴大患三七下若身？吾所以有大患者，爲吾有身也。及吾无身，有何
患？故貴爲身於爲天下，若可以橐（託）天下（矣）；愛以身爲天
下，三八上女（如）可以寄天下矣。

▶ 57 B4 XIII

El favor y la afrenta llegan con gran sobresalto,
estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia.[227]
¿Qué quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto?
El favor es algo que rebaja,
te sobresaltas si lo ganas,
y también cuando lo pierdes;
eso quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto.
¿Qué quiere decir estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia?
Si sufro grandes desgracias
es porque poseo un cuerpo.
Si no tuviera yo un cuerpo,
¿qué desgracia podría sufrir?
Por eso si alguien valora más el hacer por su cuerpo que el hacer por el mundo,
a él se le puede confiar el mundo;[228]
si alguien adora su propio cuerpo como si fuera el entero mundo,
a él se le puede entregar el mundo.

視之而弗見，〔命〕之曰微。聽之而弗聞，命之曰三八下希。[聽]捪之而弗得，命之曰夷。三者不可至（致）計（詰），故緒（混）而爲一。一者，其上不謬，其下不忽。尋尋呵，不可命也，三九上復歸於无物。是胃（謂）无狀之狀，无物之象。是胃（謂）沕（惚）朢（恍）。隋（隨）而不見其後，迎而不見三九下其首。執今之道，以御今之有。以知古始，是胃（謂）道紀。

▶ 58 XIV

Lo miras y no lo ves,
su nombre es wei.
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es xi.
Lo tientas y no lo tocas,
su nombre es yi.[229]
Los tres no se pueden concebir,
y así se confunden y hacen uno.
En el Uno,
lo que está arriba no es absurdo,
ni confuso lo de abajo.
Persistente,
no se le puede dar un nombre,
retorna siempre a la vacuidad.[230]
Nómbranlo forma sin forma,
figura sin cuerpo.[231]
Es su nombre vaguedad.
Lo sigues y no ves su parte de atrás,
sales a su encuentro y no le ves la cabeza.
Asiendo el Tao de hoy,[232]
gobiérnanse los negocios del presente.
Colegir de aquí el comienzo de la antigüedad,[233]
a eso llaman clave del Tao.

古之[善]爲道者，微眇（妙）玄達，深不可志（識）。夫唯[三〇上][不]可[志]（識），故強爲之容，曰：與呵，其若冬涉水。猶呵，其若畏四哭（鄰）。嚴呵，其若客。渙呵，[三〇下]其若淩澤（釋）。沌呵，其若樸。湷呵，其若濁。湛呵，其若浴。濁而靜之，徐清。女以重之，徐生。葆此道（者不）[三一上]欲盈。是以能㢶（敝）而不成。

▶ 59 A5 XV

Quienes antaño sabían practicar el Tao
no podían menos de ser sutiles, misteriosos y de un hondo entendimiento,
tan profundos que no se los podía conocer.
No pudiendo conocerlos,
y forzados a describirlos,
dícese (que eran):
cuidadosos,
como quien cruza un río en pleno invierno;
precavidos,
como quien teme a todos sus vecinos;
discretos,
como huésped;
frágiles,
como el hielo a punto de fundirse;
simples,
como un leño;
indistintos,
cual turbias aguas;
amplios,
como un valle.
Las aguas fangosas reposan,
y se aclaran poco a poco.
Empieza a moverse lo que está en reposo,
y poco a poco va creciendo.
El que guarda este Tao no desea sentirse satisfecho.
Por eso es capaz de mantenerse en lo viejo y no afanarse tras lo nuevo.[234]

至虛，極也，守靜，督也，萬物旁作，吾以觀其復也。夫物〔三下〕祛(云)祛(云)，各復歸於其根。曰靜。靜，是胃(謂)復命。復命，常也，知常，明也，不知常，芒芒作凶。知常容，容乃公，公乃(王，王〔三上〕乃)天，天乃道，道乃(久。)沒身不殆。

▶ 60 A13 XVI

Alcanzar la vacuidad es el principio supremo,
conservar la quietud es la norma capital;
los infinitos seres se desarrollan profusamente,
y yo contemplo su (constante) retorno.
Innumerable es la variedad de los seres,
(mas) todos y cada uno retornan a su raíz.
Eso se llama quietud.
Quietud
es retornar a la propia naturaleza.
Retornar a la propia naturaleza
es lo permanente;[235]
conocer lo permanente
es clarividencia;
si no conoces lo permanente,
en tu ciego obrar hallarás la desgracia.
Sólo conociendo lo permanente, es posible abarcarlo todo;
sólo abarcándolo todo, se puede ser ecuánime;
sólo siendo ecuánime, se puede regir el mundo;
sólo rigiendo el mundo, se puede alcanzar la unión con el Cielo;
sólo unido al Cielo, se puede alcanzar la unión con el Tao;
sólo hecho uno con el Tao, se puede perdurar.
Hasta el final de tus días, libre te verás de peligro.

太上、下知又（有）〔之〕、其〔次〕親、譽之，其次，畏之，其下，母（侮）之。信不足，安〓有不信。猷呵，其貴言也。成功遂事，而百姓胃（謂）我自然。

▶ 61 C1a XVII

De un gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto,
le aman y le elogian;
al que menos,
le temen;
al de inferiores cualidades,
le cubren de denuestos.
Si (el gobernante) no es hombre de palabra (信),
nadie le tendrá confianza.
(El buen gobernante) es cauto,
mide en extremo sus palabras.[236]
Remata con éxito los negocios todos,
y el pueblo llano dice: estamos en armonía con la Naturaleza.

故大道廢，安有仁義。知（智）慧出，安有因（僞。）[三三上] 六親不和，安
又（有）孝茲（慈）。國家閔（昏）乩（亂），安有貞臣。

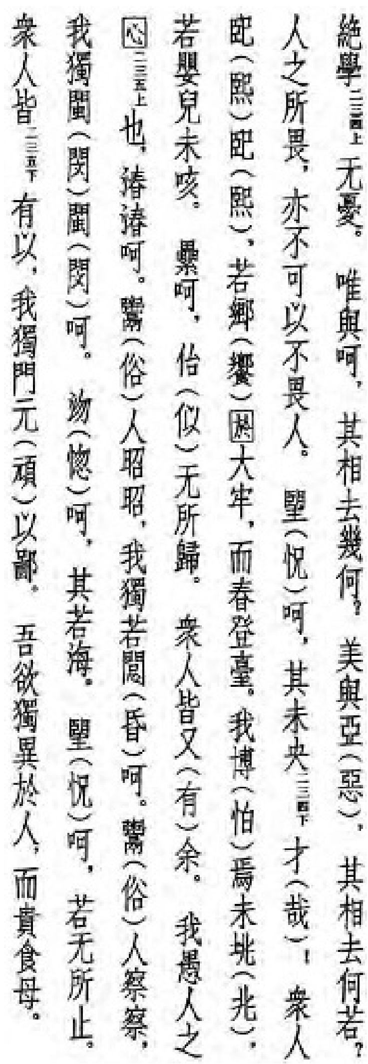
▶ 62 C1b XVIII

Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surge la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la gran hipocresía.[237]
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos,
y al punto aparecen los leales mandarines.

絕耶(聖)棄知(智)，而民利百倍。絕仁棄義，而民〓復孝茲(慈)。
絕巧棄利，盜賊无有。此三言也，以爲文未足，故令之有所屬。見
素抱樸，少〓而寡欲。

▶ 63 A1 XIX

Elimínese la sabiduría (圣), rechácese la inteligencia (智),
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud,[238]
y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor.
Elimínese la industria, rechácese el interés,
y ya no habrá bandidos ni ladrones.
Estas tres razones,
tomadas como normas (de gobierno) no bastan,[239]
y por ello es menester hacerles saber a qué atenerse:
ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior,
ser menos interesados y con escasos deseos.[240]


絶學二三四上无憂。唯與呵，其相去幾何？美與亞（惡），其相去何若？
人之所畏，亦不可以不畏人。朢（恍）呵，其未央二三四下才（哉）！衆人
巸（熙）巸（熙），若鄉（饗）於大牢，而春登臺。我博（怕）焉未垗（兆），
若嬰兒未咳。纍呵，佁（似）无所歸。衆人皆又（有）余。我愚人之
心二三五上也，湷湷呵。鬻（俗）人昭昭，我獨若閩（昏）呵。鬻（俗）人察察，
我獨閩（閔）閩（閔）呵。沕（惚）呵，其若海。朢（恍）呵，若无所止。
衆人皆二三五下有以，我獨門元（頑）以鄙。吾欲獨異於人，而貴食母。

▶ 64 B3 XX

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas.[241]
Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
¿cuánta es la diferencia?
Entre lo hermoso y lo horrendo,
¿dónde está la diferencia?
Los demás me temen,
mas tampoco yo puedo dejar de temer a los demás.
Vasto (es mi espíritu),
¡tan vasto que no conoce límites!
Desborda la multitud de alegría,
como si participara en el da lao,[242]
subiendo a las terrazas en primavera.
Yo me tengo indiferente, impasible,
cual recién nacido que aún no sabe reír.
Fatigado, como quien no tiene a donde ir.
La multitud vive en la abundancia,
[sólo yo parezco falto de algo].
Es mi mente la de un estúpido,
¡un rematado estúpido!
El vulgo ve todo con claridad,
¡sólo yo vivo en tinieblas!
El vulgo sabe muy bien distinguir,
¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!
Indistinto, como el mar.
Vasto, como quien no tiene donde parar.
La multitud obra con razón y sentido,
sólo yo soy torpe y despreciable.
Es mi deseo ser diferente de los demás,
y en alta estima tengo a la madre que alimenta.

孔德之容，唯道是從。道之物，唯望（恍）唯沕（惚）。沕（惚）呵望（恍）呵，中又（有）象[呵]。二三六上 望（恍）呵沕（惚）呵，中有物呵。幼（窈）呵冥呵，其中有請（精）呵。其請（精）甚眞，其中有信。自今及古，其名不去，二三六下 以順衆父。吾何以知衆父之然也。以此。

▶ 65 XXI

La gran virtud se manifiesta
en seguir únicamente al Tao.
El Tao, como cosa,
es nebuloso y confuso.
¡Confuso y nebuloso,
en él están contenidas las formas!
¡Nebuloso y confuso,
en él las cosas están contenidas!
¡Profundo y oscuro,
en él se halla la esencia sutil!
Esta esencia sutil es asaz verdadera,
en ella está la confianza.
Desde hoy hasta los remotos tiempos,
nunca se perdió su nombre,
señal de que es padre de la multitud de seres.
¿Cómo puedo saber que así es el padre de la multitud de seres?
Merced a este mismo (el Tao).

炊者不立。自視者不章，自見者不明。自伐者无功，自矜者不長。二三七上

其在道也，曰：「粽（餘）食、贅行。」物或亞（惡）之，故有欲者弗居。

De puntillas no te puedes mantener de pie.
Si sólo te miras a ti mismo, no podrás ver con claridad;
si haces ostentación de tu persona, no eres hombre de luces;
si te jactas, no llegarás a triunfar;
si eres orgulloso, ningún adelanto harás.[243]
Considerado desde el Tao,
llámase a todo eso:
«migajas, maula».
Destéstanlo los hombres,[244]
y por eso el que tiene deseos[245] no se conduce así.

曲則全，汪(枉)則正，洼則盈，𡚁(敝)則新，少則得，二三七下 多則惑。是
以耶(聖)人執一，以爲天下牧。不自視故章，不自見也故明，不自
伐故有功，弗矜故能長。夫唯不二三八上爭，故莫能與之爭。古之所胃
(謂)曲全者，幾語才(哉)？誠全歸之。

▶ 67 XXII

Lo que se pliega se conserva entero,
lo que se dobla se mantiene recto;[246]
lo hundido se colma,
tórnase nuevo lo ajado;
con poco, se consigue;
con mucho, se cae en extravío.
Por eso el sabio aferra el uno,
y así puede volverse en pastor del entero mundo.
No se mira a sí mismo y por eso ve con claridad,
no hace ostentación de su persona y por eso es hombre de luces,
no se jacta y por eso llega a triunfar,
no es orgulloso y por eso adelanta.
Como no lucha,
nadie hay capaz de luchar contra él.
¿Acaso tiene valor el dicho de los antiguos:
«lo que se pliega se conserva entero»?
En verdad, así es como se conserva la integridad.

希言自然。剽（飄）風不冬（終）朝，暴雨不【二三八下】冬（終）日。孰爲此？天地而弗能久有，兄（況）於人乎？故從事而道者同於道，德者同於德，失者同於失。同於[德]【二三九上】者，道亦德之。同於失者，道亦失之。

▶ 68 XXIII

Ser parco en palabras es acorde con la Naturaleza.
Un viento furioso no sopla toda una mañana,
una lluvia torrencial no dura todo el día.
¿Quién causa todo esto?
Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo,
¡menos ha de poder el hombre!
Por eso quien todo lo hace según el Tao, únese al Tao;
quien todo lo hace según la virtud, a la virtud se une;
quien todo lo hace abandonando (el Tao y la virtud),
se une a ese abandono.
Si te unes a la virtud,
el Tao te acogerá.[247]
Si al abandono te unes,
el Tao te abandonará.

有物昆(混)成，先天地生。蕭(寂)呵漻(寥)呵，獨立而不玹(改)，
可[二三九下]以爲天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾強爲之名曰大。
大曰筮(逝)，筮(逝)曰遠，遠曰反。道大，天大，地大，王亦因。[二四〇上]
國中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

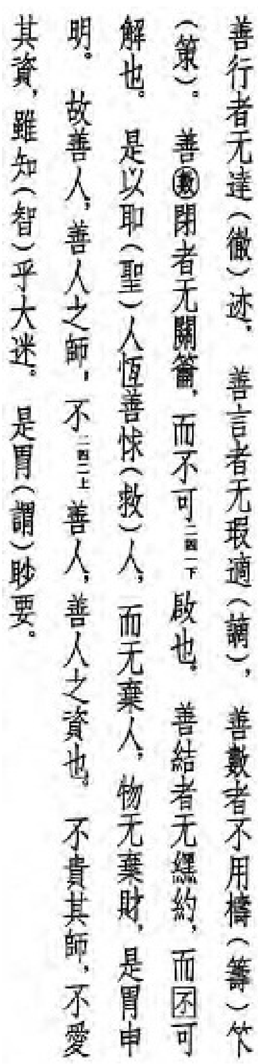
▶ 69 A11 XXV

Hay una cosa confusamente formada,
anterior al Cielo y a la Tierra.
¡Silenciosa, ilimitada!
De nada depende y no sufre mudanza,
puede ser tenida por madre del Cielo y de la Tierra.
Su nombre desconozco,
la denominan Tao.
Forzado a darle un nombre, llamárala yo «grande».
Lo grande se desplaza sin cesar,
lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos,
hasta tan lejos que acaba por retornar.
Grande es el Tao,
grande el Cielo,
grande la Tierra,
y también grande el soberano.
Cuatro grandes hay en el Estado,
y uno de ellos es el soberano.
El hombre tiene a la Tierra por norma,
la Tierra al Cielo por norma tiene,
del Cielo el Tao es la norma,
la Naturaleza es la norma del Tao.

重爲輕根，靜爲趮（躁）君。是以君[二四〇下]子冬（終）日行，不遠其甾（輜）重。雖有環（營）官（館），燕处則昭若。若何萬乘之王而以身輕於天下？輕則失本，趮（躁）則失[二四一上]君。

▶ 70 XXVI

Lo pesado es raíz de lo liviano;
la quietud, señora de la precipitación.
De ahí que el caballero viaje el día entero,
sin alejarse del furgón.[248]
Aun protegido por su guardia y en seguro lugar,
siempre se tendrá vigilante.
¿Cómo puede un soberano de miles de carros de guerra,
juzgar a su propia persona más liviana que el mundo entero?[249]
Por causa de esa liviandad se pierde el origen,
por culpa de la precipitación se pierde el señorío.


善行者无達(徹)迹，善言者无瑕適(讁)，善數者不用檮(籌)笇
(策)。善〈數〉閉者无關籥，而不可二四一下啟也。善結者无纆約，而囨可
解也。是以耶(聖)人恆善悇(救)人，而无棄人，物无棄財，是胃申
明。故善人，善人之師；不二四二上善人，善人之資也。不貴其師，不愛
其資，雖知(智)乎大迷。是胃(謂)眇要。

▶ 71 XXVII

El buen caminante no deja huellas,
el buen orador no yerra al hablar,
el buen contador no usa de *chou ce*.[250]
El que sabe cerrar no echa el cerrojo,
mas lo que él cierra no se puede abrir.
El que sabe atar no anuda cuerdas,
mas lo que él ata no se puede soltar.
Por eso el sabio siempre sabe remediar a los demás
y no les abandona,
ni tampoco abandona las cosas de valor;
a esto llaman clarividencia.[251]
De ahí que el hombre bueno
sea maestro de los hombres buenos,
y que quien no es bueno
sea un espejo para los hombres buenos.
Quien no tiene en alta estima a su maestro,
quien no ama a lo que para él es un espejo,
pese a su inteligencia se hallará en gran extravío.
Llámase a eso «esencia del misterio».

知其雄，守其雌，爲天下雞。爲天〔二四二下〕下雞，恆德不离。恆德不离，
復（歸於嬰兒。知）其白，守其辱，爲天下〔恆〕浴（谷）。爲天下浴（谷），
恆德乃足。恆德乃足，復歸於樸。知其白，守其〔二四三上〕〔黑〕，爲天下式。
爲天下式，恆德不貣（忒）。恆德不貣（忒），復歸於无極。樸散（散）
則爲器，耶（聖）人用則爲官長，夫大制无〔二四三下〕割。

▶ 72 XXVIII

Conoce lo masculino,
conserva lo femenino,
hazte barranca[252] del mundo.
Si te haces barranca del mundo,
no abandonarás la virtud permanente.
No abandonando la virtud permanente,
retornarás al estado de recién nacido.
Conoce lo blanco (el no tener mácula),
mantente en la deshonra,
hazte vaguada del mundo,
y bastante será tu permanente virtud.
Siendo bastante tu permanente virtud,
retornarás al estado de leño.[253]
Conoce lo blanco,
mantente en lo negro,
hazte la norma del mundo.
Siendo la norma del mundo,
no habrá yerro en tu virtud permanente.
No habiendo yerro en tu permanente virtud,
retornarás a lo que no tiene límites.[254]
Divídese el leño y se vuelve en utensilios,
usa de él el sabio y alcanza a ser señor de mandarines.
Un gran gobierno no divide en partes.

將欲取〔天下而爲之者，吾見其不〕得已夫。天下，神器也，非可爲者也。爲之者敗之，執之者失之。(或)[物]二四四上或行或隋（隨），或熱，或碰，或陪（培）或墮。是以耶（聖）人去甚，去大，去諸（奢）。

▶ 73 XXIX

Si alguien desea ganar el mundo y en ello se empeña,
bien veo que no saldrá con su intento.
El mundo,
instrumento mágico,
no se puede manejar.
Si lo manejas fracasas,
y lo pierdes si lo aferras.
Las cosas,[255] unas veces van delante y otras detrás
soplan suave a veces, otras con fuerza;
a veces fuertes, a veces débiles,
a veces crecen vigorosas, otras veces decaen.[256]
Por eso el sabio rechaza lo extremado,
rechaza lo grande,
rechaza el lujo.

以道佐人主，不以兵强[二四四下]於天下。其（事好還，師之所处，荆）棘
生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋驕，果而勿矜，果而
（毋）[二四五上]伐，果而毋得已居。是胃（謂）果而强。物壯而老，胃（謂）
之不道，不道蚤（早）已。

▶ 74 A4 XXX

Quien usa del Tao para asistir a príncipes
no usa de las armas para alardear ante el mundo.
El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
donde acampan los ejércitos,
todo se cubre de maleza.
El que sabe (de estos menesteres) se contenta con el fruto (de la victoria);
no lo uses para hacer alarde de tu fuerza.
Consigue el fruto y no te enorgullezcas,
consigue el fruto y no te jactes,
consigue el fruto y no alardees,
consigue el fruto y no lo tengas por mérito.
A eso llaman conseguir el fruto y no hacer alarde de fuerza.[257]
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
es «no seguir el Tao»,
«no seguir el Tao» conlleva un pronto final.[258]

夫兵者，不祥之器也。二四五下 物或亞（惡）〔之〕，故有道者不处。是以君〕
[子]居則貴左，用兵則貴右，故兵者非君子之器。兵者[不][祥]〔之〕二四六上
[器][也]，不得已而用之，銛龍爲上，勿美也，若美之，是樂殺人也。夫
樂殺人，不可以得志於二四六下 天下矣。是以吉事〔尚左，凶事尚〕[右]，
是以偏將軍居左，而上將軍居右，言以喪禮居之也。殺〔人衆，以
悲二四七上 哀〕立（莅）之，單（戰）朕（勝）而以喪禮处之。

▶ 75 C3 XXXI

Las armas,
instrumentos nefastos.
Los seres las detestan,
y por eso quien posee el Tao no las toca.[259]
Y así el caballero, en su morada honra la izquierda,
y la derecha cuando empuña las armas;
las armas, pues, no son instrumento de caballero.[260]
Las armas son instrumentos nefastos
que sólo deben usarse cuando no se puede menos
siendo lo mejor mostrarse indiferente,
¡jamás las tengas por bellas!
Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres.
Quien halla placer en matar hombres jamás podrá triunfar en el mundo.
Por eso en los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
en los nefastos el lugar de honor es la derecha;
de ahí que el mariscal ocupe el lado izquierdo,
y el condestable el lado derecho;
quiere decir que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
Cuando se ha matado a multitud de hombres,
es menester ponerse (ante ellos) con grande tristeza y pena;
si se vence en la batalla,
procédase según los ritos funerarios.

道恒无名。樸唯（雖）小而天下弗敢臣，侯王若能守之，萬物將二四七下自賓。天地相合，以俞（逾）甘洛（露）。〔民莫之〕令，而自均焉。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。卑〔道之〕二四八上在天下也，猷（猶）小浴（谷）之與江海也。

▶ 76 A10 XXXII

El Tao permanente no tiene nombre.
Leño que, aunque fino, nadie en el mundo osa avasallar;
si señores y monarcas lo pudieran conservar,
sometiéranseles de buen grado los infinitos seres.
Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos
se desprendía dulce rocío.
Como entre las gentes nadie daba órdenes
se tenían por iguales.
Empezaron las jerarquías y con ellas aparecieron los nombres (títulos),
habiendo aparecido los nombres,
será menester saber detenerse;
sabiendo detenerse, se excusará todo daño.
El humilde Tao es para el mundo
como para los pequeños valles el Río o el mar.

知人者，知（智）也。自知，明也。朕（勝）人者，有力也。自朕（勝）
者，强也。知二四个足者，富也。强行者，有志也。不失其所者，久
也。死而不忘者，壽也。

▶ 77 XXXIII

Conocer a los demás,
inteligencia.
Conocerse a sí mismo,
clarividencia.
Vencer a los demás,
fortaleza.
Vencerse a sí mismo,
poderío.
Saber contentarse,
riqueza.
Esforzarse,
voluntad.
No perder el lugar,
perduración.
Morir sin caer en el olvido,
longevidad.[261]

道，渢（汎）呵，其可左右也，成功遂（事而）二四九上弗名有也。萬物歸焉而弗為主，則恒无欲也，可名於小。萬物歸焉而弗為主，可二四九下命（名）於大。是以耶（聖）人之能成大也，以其不為大也，故能成大。

▶ 78 XXXIV

El Tao, vastísimo,
puede extenderse a derecha e izquierda,
cumple con éxito su obra, mas no se atribuye el mérito.[262]
A él acuden todos los seres, mas no se hace señor de ellos;
porque siempre está libre de deseos;
se le puede llamar pequeño.
A él acuden los seres todos, mas no se hace señor de ellos,
se le puede llamar grande.
Por eso el sabio puede llegar a ser grande,
porque no se considera grande,
de ahí que pueda llegar a ser grande.

執大象，天下往。往而不害，安平大。樂與（餌，）[二五〇上]過格（客）止。
故道之出言也，曰：「淡呵，其无味也。視之，不足見也。聽之，不足
聞也。用之，不[二五〇下]可既也。」

▶ 79 C2 XXXV

Asiendo la gran imagen
acude el mundo entero.
Acude y no sufre daño,
y reinan grandísima paz e igualdad.
Dulces sones y ricos manjares,
los caminantes se detienen.
Por eso hablando del Tao, se dice:
«Insípido,
sin ningún sabor.
Lo miras
y no lo puedes ver.
Lo escuchas
y no lo puedes oír.[263]
Lo usas
y no se puede agotar».

將欲擒(翕)之，必古(固)張之。將欲弱之，必古(固)[弱]強之。將欲
去之，必古(固)與之。將欲奪之，必古(固)予(之。)[二五一上] 是胃(謂)
微明。柔弱朕(勝)強。魚不可說(脫)於淵，國利器不可以示人。

▶ 80 XXXVI

Si quieres encoger algo,
antes debes estirarlo.
Si quieres debilitar algo,
antes debes fortalecerlo.
Si quieres eliminar algo,
antes debes apoyarlo.
Si quieres conquistar algo,
antes debes entregarlo.
Eso se llama «clarividencia sutil».
Lo blando y lo débil triunfa de lo fuerte.
El pez no puede abandonar las profundidades,
los instrumentos eficaces del Estado no se pueden mostrar a los hombres.

道恒无名，侯王若[二五一下]能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將闐之
以无名之樸。闐之以无名之樸，夫將不辱。不辱以静，天地將自
正。[二五二上] 《道》 二千四百廿六。[二五二下]

▶ 81 A7 XXXVII

El Tao permanente no tiene nombre;
si los señores y monarcas pudieran conservarlo,
los seres todos se reformarían por sí solos.[264]
Si una vez reformados, brotaran en ellos deseos,
reprimiéralos yo con el leño sin nombre.[265]
Reprimidos con el leño sin nombre,
no se sentirán humillados.
No sintiéndose humillados, reinará la calma,
y el Cielo y la Tierra se rectificarán de forma espontánea.

«[Libro del] Tao»
Dos mil cuatrocientos veintiséis [caracteres]

EL *TAO TE CHING*

Versiones tardías del *Lao Zi*

▶ I 45[266]

El Tao que puede expresarse
no es el Tao permenente.
El nombre que puede nombrarse
no es el nombre permanente.
El no-ser es principio del Cielo y de la Tierra;
el ser, de los infinitos seres es madre.
Por eso con el permanente no-ser
se contempla la esencia escondida (del Tao);
con el permanente ser
se contemplan meros indicios (del Tao).
Estos dos (no-ser y ser) tienen el mismo origen
aunque diferentes nombres;
tanto al uno como al otro puedes llamarlos misterio.
Misterio de los misterios,
llave de toda mudanza.

▶ II 46 A9

En el mundo todos saben por qué lo bello es bello,
y así aparece lo feo.
Todos saben por qué lo bueno es bueno,
y entonces aparece lo que no es bueno.
Por eso el ser y el no-ser se engendran mutuamente,
lo difícil y lo fácil se producen mutuamente,
lo largo y lo corto se forman mutuamente,
lo alto y lo bajo se completan mutuamente,
el sentido y el sonido se armonizan mutuamente,
delante y detrás se siguen mutuamente.
Por eso el sabio se acomoda en el no-actuar,
ejercita la enseñanza sin palabras,
deja que los seres todos se desarrollen por sí mismos
y no los gobierna,
los deja crecer y no los posee,[267]
déjalos actuar por sí mismos y no se impone (a ellos),
triunfa en su empeño, mas no se apodera (del fruto).
Justamente porque no se apodera (del fruto),
por eso mismo (el fruto) no le abandona.

▶ III 47

Si no se elogia a los sabios,
las gentes no disputarán.
Si no se da valor a las mercaderías difíciles de obtener,
las gentes no robarán.
Si no se deja ver lo que puede provocar el deseo,
el juicio de las gentes no se alborotará.
De ahí el gobierno del sabio:
vaciar la mente (del pueblo)
y llenar su estómago,
aflojar su ánimo
y robustecer sus huesos.
(Hay que) hacer siempre que las gentes no tengan conocimientos
y carezcan de deseos.
(Hay que) hacer que los inteligentes no osen actuar.
Practicando el no-actuar
reinará el orden universal.

▶ IV 48

El Tao es vacío,
mas su eficiencia nunca se agota.
Es un abismo,
parece raíz de todos los seres.
Embota los filos,
desenreda la maraña,
oculta el brillo,
únete al sucio (mundo).[268]
Profundo,
parece existir y al mismo tiempo no existir.
No sé yo de quién es hijo,
parece anterior al emperador (del Cielo).

▶ V 49 A12

El Cielo y la Tierra no tienen benevolencia,
para ellos los seres sólo son perros de paja.
El sabio no tiene benevolencia,
para él las gentes del pueblo sólo son perros de paja.
El espacio entre el Cielo y la Tierra,
¡cómo se asemeja a un fuelle!
Vacío y nunca se agota;
cuanto más se mueve, más sale de él.
Los muchos decretos acarrean un pronto desastre;
más vale conservar un reposado vacío.

▶ VI 50

Valle, espíritu, inmortal;
llámase «hembra misteriosa».
El umbral de la «hembra misteriosa»
es la raíz del Cielo y de la Tierra.
Continuamente,
así es como parece existir
y su eficiencia nunca se agota.

▶ VII 51

Perdurable es el Cielo
y persistente la Tierra.
Cielo y Tierra pueden durar largo tiempo
porque no existen para sí,
de ahí que puedan existir largamente.
Por eso el sabio se sitúa detrás y está delante;
no mirando por su persona, es el primero;
no mira por su persona (vida) y la conserva.
¿No es acaso porque no alberga deseos egoístas?
Así es como puede cumplir esos mismos deseos.

▶ VIII 52

El hombre de bondad superior es como el agua.
El agua sabe favorecer a todos los seres, mas no lucha;
ocupa los lugares que la muchedumbre detesta
y así está cerca del Tao.
Sabe elegir el lugar donde vivir,
sabe conservar la calma de su mente,
sabe ser benevolente en su trato,
sabe ganarse la confianza cuando habla,
sabe poner orden cuando gobierna,
sabe usar de su talento cuando algo emprende,
sabe en qué momento debe moverse.
Siempre y cuando que no luches,
excusarás caer en falta.

▶ IX 53 A20

Es mejor renunciar
que mantener el vaso lleno.
Si se afila mucho (la espada),
no podrá conservarse largo tiempo.
Una sala colmada de oro y de jade,
nadie la podrá guardar.
El que se engríe de su nobleza y riquezas
atrae sobre sí la desgracia.
Retirarse una vez se ha triunfado,
he ahí el Tao del Cielo.

▶ X 54

¿Puedes mantener unidos el espíritu y el cuerpo
y no dejar que se separen?
¿Puedes alcanzar la máxima blandura concentrando tu energía vital
y volverte un recién nacido?
¿Puedes purificar tu visión profunda
y verte libre de todo defecto?
¿Puedes amar al pueblo y gobernar el Estado
usando del no-actuar?
¿Puedes abrir y cerrar las puertas del Cielo
haciendo de hembra?
¿Puedes penetrar con clara visión el universo mundo
sin usar de tu inteligencia?
Engendra y alimenta,
engendra sin apropiarse,
sustenta sin hacer alarde,
hace crecer mas no gobierna;
es su nombre «misteriosa virtud».

▶ XI 55

Treinta radios convergen en el cubo de una rueda,
y merced a su vacío
el carro cumple su misión.
Modelando la arcilla se hacen las vasijas,
y merced a su vacío
las vasijas cumplen su misión.
Horádanse los muros con puertas y ventanas
al levantar la casa,
y merced a su vacío
la casa cumple su misión.
Y así del ser depende el uso.
Y del no-ser que cumpla su misión.

▶ XII 56

Los cinco colores ciegan la vista del hombre,
su oído ensordecen las cinco notas musicales,
los cinco sabores pierden el gusto del hombre,
y su mente arrebatan galopadas y cacerías.
Las mercaderías difíciles de obtener
de gran daño son para la humana conducta.
De ahí que el sabio se preocupe del vientre y no del ojo,
y por eso rechaza lo uno y adopta lo otro.

▶ XIII 57 B4

El favor y la afrenta llegan con gran sobresalto,
estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia.
¿Qué quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto?
El favor es algo que rebaja,
te sobresaltas si lo ganas
y también cuando lo pierdes;
eso quiere decir el favor y la afrenta llegan con gran sobresalto.
¿Qué quiere decir estimar el propio cuerpo es dar valor a una gran desgracia?
Si sufro grandes desgracias
es porque poseo un cuerpo.
Si no tuviera yo un cuerpo,
¿qué desgracia podría yo sufrir?
Por eso si alguien valora su cuerpo como si fuera el entero mundo,
a él se le puede entregar el mundo;
si alguien adora su propio cuerpo como si fuera el entero mundo,
a él se le puede confiar el mundo.

▶ XIV 58

Lo miras y no lo ves,
su nombre es yi.
Lo escuchas y no lo oyes,
su nombre es xi.
Lo tientas y no lo tocas,
su nombre es wei.
Estos tres no se pueden concebir,
y así se confunden y hacen uno.
Encima de él no hay luz
ni debajo las tinieblas.
Persistente,
no se le puede dar un nombre,
retorna siempre a la vacuidad.
Nómbranlo forma sin forma,
figura sin cuerpo.
Es su nombre vaguedad.
Sales a su encuentro y no le ves la cabeza,
lo sigues y no ves su parte de atrás.
Asiendo el Tao de antaño,
gobiérnanse los negocios del presente.
Ser capaz de conocer el comienzo de la antigüedad,
a eso llaman clave del Tao.

▶ XV 59 A5

Quienes antaño sabían practicar la caballerosidad
no podían menos de ser sutiles, misteriosos y de un hondo entendimiento;
tan profundos que no se los podía conocer.
No pudiendo conocerlos,
fuerza será describirlos:
vacilantes,
como quien cruza un río en pleno invierno;
precavidos,
como quien teme a todos sus vecinos;
discretos,
como huésped;
frágiles,
como el hielo a punto de fundirse;
honestos y sencillos,
como un leño;
amplios,
como un valle;
indistintos,
cual turbias aguas;
tranquilos,
como el mar profundo;
naturalmente elegantes,
como si no tuvieran límites.
¿Quién, hallándose en medio de la turbiedad, es capaz de calmarse y así tornarse claro poco a poco?
¿Quién, hallándose en medio del reposo, es capaz de empezar a moverse y así crecer poco a poco?
El que guarda este Tao no desea sentirse satisfecho.
Y es precisamente por no satisfacer sus deseos,
por lo que es capaz de deshacerse de lo viejo y renovarse.[269]

▶ XVI 60 A13

Alcanzar la vacuidad es el principio supremo,
conservar la quietud es la norma capital.
Los infinitos seres se desarrollan vigorosamente,
y yo contemplo el (constante) retornar.
Innumerable es la variedad de los seres,
(mas) todos y cada uno retornan a su raíz.
Retornar a la raíz se llama “quietud”;
quietud se llama “retornar a la propia naturaleza”;
retornar a la propia naturaleza se llama “lo permanente”;
conocer lo permanente se llama «clarividencia»;
si no conoces lo permanente,
en tu ciego obrar hallarás la desgracia.
Sólo conociendo lo permanente, es posible abarcarlo todo;
sólo abarcándolo todo, se puede ser ecuánime;
sólo siendo ecuánime, se puede ser universal;[270]
sólo siendo universal, se puede alcanzar la unión con el Cielo;
sólo unido al Cielo, se puede alcanzar la unión con el Tao;
sólo hecho uno con el Tao, se puede perdurar:
hasta el final de tus días libre te verás de peligro.

▶ XVII 61 C1

De un gran gobernante,
los de abajo sólo conocen su existencia;
al que no lo es tanto,
le aman y le elogian;
al que menos,
le temen;
al de inferiores cualidades,
le cubren de denuestos.
Si (el gobernante) no es hombre de palabra,
nadie le tendrá confianza.
(El buen gobernante) es cauto,
mide en extremo sus palabras.
Remata con éxito los negocios todos,
y el pueblo llano dice: estamos en armonía con la Naturaleza.

▶ XVIII 62 C1

Por eso cuando se abandona el gran Tao,
al punto aparecen la benevolencia y la rectitud.
Surge la inteligencia y la sabiduría,
y al punto aparece la gran hipocresía.
Quiébrase la armonía entre los seis parentescos,
y al punto aparecen la piedad filial y el amor.
Caen los Estados en tremendo caos,
y al punto aparecen los leales mandarines.

▶ XIX 63 A1

Elimínese la sabiduría, rechácese la inteligencia,
y las gentes obtendrán beneficios cien veces mayores.
Elimínese la benevolencia, rechácese la rectitud,
y las gentes retornarán a la piedad filial y al amor.
Elimínese la industria, rechácese el interés
y ya no habrá bandidos ni ladrones.
Estas tres (razones),
tomadas como normas (de gobierno), no bastan
y por ello es menester hacerles saber a qué atenerse:
ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior,
ser menos interesados (y) con escasos deseos.

▶ XX 64 B3

Eliminado el estudio, desaparecen las cuitas.
Entre un respetuoso sí y una bronca respuesta,
¿cuánta es la diferencia?
Entre lo hermoso y lo horrendo,
¿dónde está la diferencia?
Los demás me temen,
mas tampoco yo puedo dejar de temer.
Vasto (es mi espíritu),
¡tan vasto que no conoce límites!
Desborda la multitud de alegría
como si participara en el da lao,
como si subiera a las terrazas en primavera.
Sólo yo me tengo indiferente, impasible
cual recién nacido que aún no sabe reír.
Fatigado como quien no tiene a donde ir.
La multitud vive en la abundancia,
sólo yo parezco falto de algo.
Es mi mente la de un estúpido,
¡un rematado estúpido!
El vulgo ve todo con claridad,
¡sólo yo vivo en tinieblas!
El vulgo sabe muy bien distinguir,
¡sólo yo de mi perplejidad no salgo!
Tranquilo como el (profundo) mar.
Libre como quien no está atado a ningún lugar.
La multitud obra con razón y sentido,
sólo yo soy torpe y despreciable.
Sólo yo soy diferente de los demás
y en alta estima tengo a la madre que alimenta.

▶ XXI 65

La gran virtud se manifiesta
en seguir únicamente al Tao.
El Tao es una cosa
nebulosa y confusa.
¡Confuso y nebuloso,
en él están contenidas las formas!
¡Nebuloso y confuso,
en él las cosas están contenidas!
¡Profundo y oscuro,
en él se halla la esencia sutil!
Esta esencia sutil es asaz verdadera,
en ella está la confianza.
Desde los remotos tiempos hasta el presente,
nunca se perdió su nombre,
por él se conoce el origen de la multitud de seres.
¿Cómo puedo saber que así es el origen de la multitud de seres?
Merced a este mismo (el Tao).

▶ XXII 67

Lo que se pliega se conserva entero,
lo que se dobla se mantiene recto;
lo hundido se colma,
tórnase nuevo lo ajado;
con poco se consigue;
con mucho se cae en extravío.
Por eso el sabio abraza el uno
y lo toma por norma del entero mundo.
No hace ostentación de su persona y por eso es hombre de luces,
no piensa que siempre tiene razón y por eso puede ver con claridad,
no se jacta y por eso llega a triunfar,
no es orgulloso y por eso adelanta.
Como no lucha,
nadie hay en el mundo capaz de luchar contra él.
¡Cómo no ha de tener valor el dicho de los antiguos:
«lo que se pliega se conserva entero»!
En verdad, así es como la integridad se conserva.

▶ XXIII 68

Ser parco en palabras es acorde con la Naturaleza.
Un viento furioso no sopla toda una mañana,
una lluvia torrencial no dura todo el día.
¿Quién causa todo esto?
El Cielo y la Tierra.
Si el Cielo y la Tierra no pueden durar largo tiempo,
¡menos ha de poder el hombre!
Por eso quien todo lo hace según el Tao únese al Tao;
quien todo lo hace según la virtud a la virtud se une;
quien todo lo hace abandonando (el Tao y la virtud)
se une a ese abandono.
A quienes se unen al Tao,
el Tao también con gusto los acoge;
a quienes se unen a la virtud,
la virtud también con gusto los acoge;
a quienes al abandono se unen,
también el abandono con gusto los abandona.
A quien no es hombre de palabra,
nadie le tendrá confianza.

▶ XXIV 66

De puntillas no te puedes mantener de pie;
a grandes zancadas no llegarás muy lejos;
si haces ostentación de tu persona, no eres hombre de luces;
si piensas que siempre tienes razón, no puedes ver con claridad;
si te jactas, no llegarás a triunfar;
si eres orgulloso, ningún adelanto harás.
Considerado desde el Tao,
llámase a todo eso:
«migajas, maula».
Destéstanlo los hombres,
y por eso el que posee el Tao no se conduce así.

▶ XXV 69 A11

Hay una cosa confusamente formada
anterior al Cielo y a la Tierra.
¡Silenciosa, ilimitada!
De nada depende y no sufre mudanza,
gira y retorna sin descanso;[271]
puede ser tenida por madre del mundo.
Su nombre desconozco,
la denominan Tao.
Forzado a darle un nombre, llamárala yo «grande».
Lo grande se desplaza sin cesar,
lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos,
hasta tan lejos que acaba por retornar.
Por eso grande es el Tao,
grande el Cielo,
grande la Tierra
y también grande es el hombre.
Cuatro grandes hay en el universo
y uno de ellos es el hombre.
El hombre tiene a la Tierra por norma,
la Tierra al Cielo por norma tiene,
del Cielo el Tao es la norma,
la Naturaleza es la norma del Tao.

▶ XXVI 70

Lo pesado es raíz de lo liviano;
la quietud, señora de la precipitación.
De ahí que el caballero viaje el día entero
sin apartarse del furgón.
Posee lujosas mansiones,
mas él vive tranquilo en apartado lugar.
¿Cómo puede un señor de miles de carros de guerra
gobernar el mundo a la ligera y sin deliberación?
Por causa de esa liviandad se pierde el origen,
por culpa de la precipitación se pierde el señorío.

▶ XXVII 71

El buen caminante no deja huellas,
el buen orador no yerra al hablar,
el buen contador no usa de chou ce.
El que sabe cerrar no echa el cerrojo,
mas lo que él cierra no se puede abrir.
El que sabe lo que ata no anuda cuerdas,
mas lo atado no se puede soltar.
Por eso el sabio siempre sabe remediar a los demás
y por tanto no les abandona;
siempre sabe remediar a las cosas
y por tanto no las abandona.
A esto llaman «transmitir clarividencia».
De ahí que el hombre bueno
sea maestro de los hombres que no son buenos;
y que quien no es bueno
sea espejo de los hombres buenos.
Quien no tiene en alta estima a su maestro,
quien no ama a lo que para él es un espejo,
pese a su inteligencia se hallará en gran extravío.
Llámase a eso «misterio esencial».

▶ XXVIII 72

Conoce lo masculino,
conserva lo femenino,
hazte barranca del mundo.
Si te haces barranca del mundo
no abandonarás la virtud permanente,
retornarás al estado de recién nacido.
Conoce lo blanco (la claridad),
mantente en lo negro (la oscuridad),
hazte la norma del mundo.
Si te haces la norma del mundo,
no habrá yerro en tu virtud permanente,
retornarás a lo que no tiene límites.
Conoce el honor,
mantente en la deshonra,
hazte vaguada del mundo.
Si te haces vaguada del mundo,
bastante será tu permanente virtud,
retornarás al estado de leño.
Divídese el leño y se vuelve en utensilios,
usa de él el sabio y alcanza a ser señor de mandarines.
Por eso un gran gobierno no divide en partes.

▶ XXIX 73

Si alguien desea ganar el mundo y en ello se empeña,
bien veo que no saldrá con su intento.
El mundo,
instrumento mágico,
no se puede manejar,
no se puede aferrar.
Si lo manejas fracasas,
y lo pierdes si lo aferras.
Por eso las cosas unas veces van delante y otras detrás;
soplan suave a veces, otras con fuerza;
a veces fuertes, a veces débiles,
a veces seguras, otras veces peligrosas.
Por eso el sabio rechaza lo extremado,
rechaza el lujo,
rechaza el exceso.

▶ XXX 74 A4

Quien usa del Tao para asistir a los príncipes
no usa de las armas para alardear ante el mundo.
El negocio de la guerra no deja de tener consecuencias,
donde acampan los ejércitos
todo se cubre de maleza.
Inexorablemente, tras una gran guerra
siguen años de grandes calamidades.
El que sabe (de estos menesteres) se contenta con obtener el fruto (de la victoria)
y no se atreve a usarlo para hacer alarde de su fuerza.
Consigue el fruto y no se jacta,
consigue el fruto y no alardea,
consigue el fruto y no se enorgullece,
consigue el fruto y no lo tiene por mérito,
consigue el fruto y no hace alarde de fuerza.
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
esto es la negación del Tao;
la negación del Tao conlleva un pronto final.

▶ XXXI 75 C3

Las armas afiladas son instrumentos nefastos.
Los seres las detestan
y por eso quien posee el Tao no las toca.
Y así el caballero, en su morada honra la izquierda.
Y la derecha cuando empuña las armas.
Las armas son instrumentos nefastos,
no son instrumentos de caballero.
Sólo deben usarse cuando no se puede menos,
siendo lo mejor mostrarse indiferente.
Aunque se venza, no hay que tenerlas por bellas.
Tenerlas por bellas es hallar placer en matar hombres.
Y quien halla placer en matar hombres jamás podrá triunfar en el mundo.
En los asuntos fastos la izquierda es el lugar de honor,
en los nefastos el lugar de honor es la derecha.
El mariscal ocupa el lado izquierdo
y el condestable el lado derecho;
quiere decir que se sitúan conforme a los ritos funerarios.
Cuando se ha matado a multitud de hombres,
llórese con grande pena y tristeza;
si se vence en la batalla,
procédase según los ritos funerarios.

▶ XXXII 76 A10

El Tao permanente, leño sin nombre
que, aunque fino, nadie en el mundo es capaz de avasallar;[272]
si señores y monarcas lo pudieran conservar,
sometiéranseles de buen grado los infinitos seres.
Cuando el Cielo y la Tierra estaban unidos
se desprendía dulce rocío.
Como entre las gentes nadie daba órdenes
se tenían por iguales.
Empezaron las jerarquías y con ellas los nombres (títulos),
habiendo aparecido los nombres,
habrá que saber detenerse;
sabiendo detenerse se podrá excusar todo daño.
El mejor ejemplo de lo que es el Tao para el mundo:
es como el Río o el mar para las aguas de los valles.

▶ XXXIII 77

Conocer a los demás,
inteligencia.
Conocerse a sí mismo,
clarividencia.
Vencer a los demás,
fortaleza.
Vencerse a sí mismo,
poderío.
Saber contentarse,
riqueza.
Esforzarse,
voluntad.
No perder el lugar,
perduración.
Morir sin caer en el olvido,
longevidad.

▶ XXXIV 78

El gran Tao se desborda,
puede extenderse a derecha e izquierda.
Los infinitos seres crecen gracias a él,
mas él no los gobierna;
cumple con éxito su obra
mas sin atribuirse el mérito;
alimenta con cariño a los infinitos seres
mas sin tenerse por señor de ellos;
siempre libre de deseos,
se le puede llamar pequeño;
a él acuden los seres todos
mas no se hace señor de ellos,
se le puede llamar grande.
Por eso el sabio nunca se tiene por grande,
y de ahí que pueda llegar a ser grande.

▶ XXXV 79 C2

Asiendo la gran imagen
acude el mundo entero.
Acude y no sufre daño,
y reinan grandísima paz e igualdad.
Dulces sones y ricos manjares,
los caminantes se detienen.
Hablando del Tao, se dice:
«Insípido,
sin ningún sabor.
Lo miras
y no lo puedes ver.
Lo escuchas
y no lo puedes oír».

▶ XXXVI 80

Si quieres encoger algo,
antes debes estirarlo.
Si quieres debilitar algo,
antes debes fortalecerlo.
Si quieres eliminar algo,
antes debes apoyarlo.
Si quieres conquistar algo,
antes debes entregarlo.
Eso se llama «clarividencia sutil».
Lo blando y lo débil triunfan de lo fuerte.
El pez no puede abandonar las profundidades.
Los instrumentos eficaces del Estado no se pueden mostrar a los hombres.

▶ XXXVII 81 A7

El Tao permanente no actúa,
mas nada hay que deje de hacer.[273]
Si los señores y monarcas pudieran conservarlo,
los seres todos se reformarían por sí solos.
Si una vez reformados, brotaran en ellos deseos,
reprimiéralos yo con el leño sin nombre.
Reprimidos con el leño sin nombre,
no volverán a tener deseos.
No teniendo ya deseos, reinará la calma,
y el mundo se tornará estable de forma espontánea.

▶ XXXVIII 1

El hombre de virtud superior no es virtuoso,
y por ello está en posesión de la virtud.
El hombre de virtud inferior se aferra a la virtud,
y por eso carece de virtud.
El hombre de virtud superior no actúa
ni pretende alcanzar fin alguno.
El hombre de virtud inferior no actúa,
mas pretende alcanzar algún fin.
Quien posee la más alta benevolencia actúa,
mas no pretende alcanzar fin alguno.
Quien posee la más alta rectitud actúa
y siempre busca algún fin.
Quien observa altamente los ritos actúa,
mas nadie hace caso de él,
y entonces extiende sus brazos y les hace fuerza (para que le respeten).
De suerte que tras la pérdida del Tao aparece la virtud,
tras la pérdida de la virtud aparece la benevolencia,
tras la pérdida de la benevolencia aparece la rectitud,
tras la pérdida de la rectitud aparecen los ritos.
Los ritos, menoscabo de la lealtad y la confianza,
de un gran desorden son el origen.
La presciencia es huero ornamento del Tao
y principio de la necedad.
De ahí que los grandes hombres
se atengan a lo que acrece y no a lo que menoscaba,
se atengan a la esencia y no al huero ornamento.
Por eso rechazan lo uno y adoptan lo otro.

▶ XXXIX 2

Antaño alcanzaron el uno:
el Cielo alcanzó el uno y se aquietó,
la Tierra alcanzó el uno y se calmó,
los espíritus alcanzaron el uno y se tornaron eficaces,
los valles alcanzaron el uno y se llenaron,
los infinitos seres alcanzaron el uno y crecieron,
los señores y los reyes alcanzaron el uno y el mundo se pacificó.
Todos lo consiguieron a partir del uno.
Sin esa quietud, acaso el Cielo se hubiera resquebrajado;
sin esa calma, acaso la Tierra se hubiera hundido;
sin esa eficacia, acaso los espíritus hubieran desaparecido;
sin ese llenarse, acaso los valles se hubieran secado;
sin ese crecimiento, acaso los infinitos seres hubieran sucumbido;
sin esa paz en el mundo, acaso los señores y los reyes se hubieran visto derribados.
Por eso la nobleza tiene su raíz en lo humilde,
y lo superior tiene a lo inferior por fundamento.
De ahí que señores y reyes se nombren a sí mismos «huérfano», «mísero», «indigno»;
¿no es esto tomar lo humilde por raíz?, ¿o no?
La máxima fama es carecer de fama.[274]
(El sabio) no desea brillar como el jade,
(prefiere ser) duro como una roca.

▶ XL 4 A19

Retornar (al principio), he ahí el movimiento del Tao;
debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao.
Los diez mil seres del mundo nacen del ser;
el ser nace del no-ser.

▶ XLI 3 B5

Un letrado superior oye hablar del Tao
y lo practica con diligencia.
Un letrado mediano oye hablar del Tao
y tan pronto lo guarda como lo deja.
Un letrado inferior oye hablar del Tao
y hace grande mofa de él.
Si no se mofara, no podría ser tenido por el verdadero Tao.
Por eso hay un proverbio (que dice):[275]
el Tao luminoso parece oscuro,
el Tao progrediente parece retroceder;
el Tao llano parece desigual,
la suprema virtud parece fondo de valle,
la gran blancura parece inmunda,
la omnímoda virtud parece no ser bastante,
la firme virtud parece debilidad,
la pura verdad parece falsedad,
el gran cuadrado no tiene ángulos,
la gran vasija tarda mucho en hacerse,
el gran sonido raramente se oye,
la gran imagen no tiene forma,
el Tao, en su inmensidad, no se puede describir.
Sólo el Tao puede favorecer (a los seres) y llevarlos a la plenitud.

▶ XLII 5

El Tao engendra al uno,
el uno engendra al dos,
el dos engendra al tres,
el tres engendra a los diez mil seres.
Los diez mil seres albergan en su seno el yin y el yang,
cuyas energías vitales (qi) chocan para tornarse en armónica unidad.
Lo más aborrecido de los hombres
es la orfandad, la miseria, la indignidad;
mas ved que así es como reyes y duques se nombran a sí mismos.
Pues las cosas crecen cuando las amenguas
y menguan cuando las acreces.
Lo que otros me han enseñado,
también yo lo enseño a los demás.
Quien abusa de su fuerza no tendrá buen fin;
de esto haré la guía de mi doctrina.

▶ XLIII 6

Lo más débil del mundo
cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay.
El no-ser penetra donde no existe el menor resquicio.
De ahí conozco yo el provecho del no-actuar.
La enseñanza sin palabras,
el provecho del no-actuar,
pocas cosas en el mundo se les puede comparar.

▶ XLIV 7 A18

El buen nombre o la propia vida,
¿qué nos es más caro?
La propia vida o las riquezas,
¿qué es más valioso?
Ganar o perder,
¿qué es peor?
Por eso una desmedida afición conlleva forzosamente un gran desgaste,
y quien mucho atesora por fuerza ha de sufrir grande pérdida.
Quien sabe contentarse no conoce la humillación,
quien sabe detenerse no recibe daño
y puede vivir largo tiempo.

▶ XLV 8 B7

La gran perfección parece imperfecta,
mas su eficiencia no sufre merma.
La gran plenitud parece vacía,
mas su eficiencia nunca se agota.
La gran rectitud parece curvada,
la gran destreza parece torpe;
la gran dialéctica parece tartaja.
La agitación vence al frío,
el reposo vence al calor.
La reposada quietud es el modelo del mundo.

▶ XLVI 9 A3

Cuando el Tao reina en el mundo,
los corceles acarrean estiércol.
Cuando en el mundo no reina el Tao,
aun las yeguas paren en el campo de batalla.
No hay mayor mal que dejarse arrastrar por los deseos;
no hay mayor desgracia que no saberse nunca contento;
no hay mayor defecto que la ambición.
Por eso el contento del que sabe contentarse
es contento perdurable.

▶ XLVII 10

Sin salir de tu propia casa
puedes conocer el mundo.
Sin mirar por la ventana
puedes ver el Tao del Cielo.
Cuanto más lejos vayas,
menor será tu saber.
Por eso el sabio conoce sin viajar,
distingue sin mirar,
realiza su obra sin actuar.

▶ XLVIII 11 B2

Entregarse al estudio
es crecer día a día;
practicar el Tao
es menguar día a día;
menguar y menguar hasta llegar al no-actuar,
no se actúa, mas nada hay que se deje de hacer.
Si quieres regir el mundo,
nunca te entregues a negocios (de gobierno).
Si a ellos te entregas,
no podrás regir el mundo.

▶ XLIX 12

El sabio no tiene una mente constante;
hace suya la mente del pueblo llano.
Soy bueno con quienes lo son conmigo
y también con quienes no lo son:
así hago a los hombres mejores.
Soy leal con quienes lo son conmigo
y también con quienes no lo son:
así hago a los hombres más leales.
El sabio vive en el mundo
en un sobrio no-actuar;
en su gobierno del mundo
hace (al pueblo) retornar a la sencillez.
Las gentes del pueblo fijan en él sus ojos
y el sabio a todos trata como a niños.

▶ L 13

Salir es nacer, entrar es morir;
longevidad, tres de cada diez;
tres de cada diez, muerte prematura;
el hombre puede vivir largo tiempo,
mas también tres de cada diez eligen el camino de la muerte.
¿Cuál es la causa de todo ello?
Porque se esfuerzan demasiado en vivir.
Tengo oído decir que quien sabe guardar su vida
no topa con rinocerontes y tigres cuando viaja por tierra,
ni porta armas y coraza en el campo de batalla.
El rinoceronte no halla en él lugar donde cornear
ni el tigre donde clavar sus garras,
ni las armas donde aplicar su filo.
¿Cuál es la causa de ello?
Porque no hay en él lugar para la muerte.

▶ LI 14

El Tao los engendra,
la virtud los alimenta,
la materia les da forma,
el entorno los hace madurar.
Por eso de los diez mil seres
no hay ninguno que no respete al Tao
y no honre la virtud.
Si respetan al Tao
y honran la virtud
es porque no intervienen,
manteniéndose siempre en la espontánea naturalidad.
Por eso el Tao los engendra,
la virtud los alimenta,
hace que crezcan, que se desarrollen,
que alcancen la plena madurez,
los nutre y protege.
Engendra sin apropiarse,
ayuda sin hacer alarde,
hace crecer mas no gobierna;
es su nombre «misteriosa virtud».

▶ LII 15 B6

El mundo tiene un principio
que es la Madre del mundo.
Quien consigue a la madre
conoce a los hijos;
y quien conserva a la madre
acaba sus días sin menoscabo alguno.
Tapa las aberturas,
cierra las puertas
y acabarás tus días sin fatiga alguna.
Franquea las aberturas,
afánate en los negocios
y acabarás tus días sin salvación posible.
Ver lo menudo se llama clarividencia,
conservarse débil llámase fortaleza.
Usa de la luz
para retornar a la clarividencia
(y) así excusarás tu ruina:
eso se llama acomodarse a lo permanente.[276]

▶ LIII 16

Si tuviera una chispa de sabiduría,
anduviera yo por el gran camino
con el solo temor de extraviarme.
Asaz de llano es el gran camino,
mas las gentes gustan de los atajos.
La corte está hondamente corrompida;
los campos, enteramente abandonados;
los graneros, completamente vacíos.
Lujosos ropajes,
afiladas espadas al cinto,
vinos y manjares hasta saciarse,
riquezas sin cuento;
a esos hay que llamarlos grandes bandidos.
¡Cuán lejos están del Tao!

▶ LIV 17 B8

Lo bien arraigado no se puede arrancar,
lo bien abrazado no se puede soltar,
y así las generaciones futuras
nunca dejarán de celebrar el culto a sus antepasados.
Si cultivas (el Tao) en tu propia persona,
tu virtud será verdadera;
si lo cultivas en el gobierno de tu familia,
tu virtud será sobrada;
si lo cultivas en el gobierno de tu aldea,
tu virtud será prolongada;
si lo cultivas en el gobierno del Estado,
tu virtud será abundante;
si lo cultivas en el gobierno del mundo,
tu virtud se hará universal.
Por eso considera a los demás desde tu propia persona,
considera a las otras familias desde tu propia familia,
considera a las otras aldeas desde tu propia aldea,
considera a los otros Estados desde tu propio Estado,
considera a los otros mundos desde tu propio mundo.
¿Cómo puedo saber que el mundo es así?
Por todo esto.

▶ LV 18 A17

El hombre de honda virtud
se asemeja a un recién nacido.
No le pican los bichos venenosos
ni las bestias salvajes le atacan
ni le agreden las aves de presa.
Débiles son sus huesos y tendones,
mas su mano ase con firmeza.
Aún no conoce la unión de macho y hembra,
mas su pequeño miembro se levanta,[277]
tanto su energía vital es extrema.
Llora todo el día y no enronquece,
que su armonía es perfecta.
Conocer la armonía se llama «lo permanente»;
conocer lo permanente se llama «clarividencia»;
gozar plenamente de la vida se llama «desgracia»;
una mente que dirige la energía vital se llama «fortaleza».
Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
es «no seguir el Tao»,
«no seguir el Tao» conlleva un pronto final.

▶ LVI 19 A15

El que sabe no habla,
el que habla no sabe.
Tapa las aberturas,
cierra las puertas,
embota los filos,
desenreda la maraña,
oculta el brillo,
únete al sucio (mundo).
A eso nombran «misteriosa identidad».
Y así en ella no puede haber próximos.
Y ni tampoco extraños.
Y ni puede haber beneficio.
Y ni perjuicio tampoco.
Y ni puede haber honor.
Y ni tampoco desprecio.
Por eso es lo más noble del mundo.

▶ LVII 20 A16

Gobiérnase un Estado con normas permanentes;
úsase en la guerra de tácticas cambiantes;
el mundo se conquista no dándose a los negocios.
¿Cómo sé que es así?
Por lo siguiente:
Cuantas más prohibiciones en el mundo,
mayor es la miseria de las gentes.
Cuantas más herramientas tiene el pueblo,
mayor desorden reina en el Estado.
Cuanto mayor es la industria y más las mañas de los hombres,
más productos extraños surgen por doquier.
Cuanto más y más severas las leyes y decretos,
más abundan ladrones y bandoleros.
Por eso dice el sabio:
No actúo, y el pueblo se reforma por sí mismo;
gusto de la quietud, y el pueblo rectifica por sí mismo;
de nada me ocupo, y el pueblo se enriquece por sí mismo;
no tengo deseos, y el pueblo se torna simple por sí mismo.

▶ LVIII 21

Con un gobierno condescendiente,
el pueblo se torna honesto.
Con un gobierno severo,
el pueblo se vuelve malicioso.
La felicidad se apoya en la desgracia,
la desgracia en la felicidad se esconde,
¿quién sus límites conoce?
¡No existen normas permanentes!
Lo normal se vuelve en anómalo,
la bondad en malignidad se torna.
Ha largo, largo tiempo,
que los hombres han caído en el engaño.
De ahí que el sabio sea recto, pero sin herir,
acerado, mas sin pinchar,
franco, mas no desconsiderado,
luz que no deslumbra.

▶ LIX 22 B1

Cuando se gobierna a los hombres y se sirve al Cielo,
nada hay como ahorrar (la energía vital).
Ahorrar (la energía vital) es estar prevenido.
Estar prevenido es acumular virtud de continuo.
Si acumulas virtud de continuo,
nada habrá que no puedas superar;
si nada hay que no puedas superar,
no habrá nadie que conozca los límites de tu fuerza;
si no hay nadie (capaz de) conocer los límites de tu fuerza,
podrás poseer el Estado.
Cuando se posee a la Madre del Estado,
es posible conservar (el dominio) largo tiempo.
A esto llaman profunda y firme raíz,
Tao de la larga vida y de la visión perdurable.

▶ LX 23

Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez.
Cuando se usa del Tao para gobernar el mundo,
los demonios pierden su maléfico poder.
No sólo los demonios pierden su maléfico poder,
sino que los espíritus tampoco hacen daño a los hombres.
Y no sólo los espíritus no hacen daño a los hombres.
Y sino que tampoco les hacen daño los sabios.
Unos y otros no se dañan mutuamente
y así su virtud se hace una (en el Tao).

▶ LXI 24

Un gran Estado,
semejante a las tierras bajas hacia las que fluyen las aguas,
es la hembra del mundo.
En las uniones del mundo,
siempre la hembra con su quietud al macho vence.
Gracias a la quietud se puede ocupar el lugar inferior.
Por eso un gran Estado se abaja ante un Estado pequeño,
y así de él se apodera.
Un Estado pequeño se abaja ante un gran Estado,
y así se ve conquistado por él.
Por tanto, ora el uno se abaja para conquistar,
ora el otro se abaja y acaba conquistado.
Por eso el gran Estado sólo desea acoger y alimentar al otro;
y el pequeño Estado, entrar al servicio del otro es lo solo que desea.
Para que tanto uno como otro obtengan lo que desean,
el grande habrá de abajarse.

▶ LXII 25

El Tao,
amparo de todos los seres,
tesoro de los hombres buenos
y protector de quienes no lo son.
Con hermosas razones se puede ganar la fe de los hombres,
y con nobles acciones sobresalir entre ellos.
A los hombres que no son buenos,
¿por qué rechazarlos?
Por eso cuando se corona al hijo del Cielo
o se nombra a un gran consejero,
aunque se presente un disco de jade delante
y detrás la carroza de cuatro caballos,
mejor fuera, sentado, ofrecer este Tao.
¿No se dice acaso que con él se obtiene lo que se busca,
y que con él libre de culpa se ve el que ha cometido delito?
Por eso es tan estimado del mundo.

▶ LXIII 26 A8

Actúa sin actuar (practica el no-actuar),
ocúpate en no ocuparte en nada,
saborea lo que no tiene sabor,
ten por grande lo pequeño y por mucho lo poco,
responde con la virtud a los que mal te quieren,
intenta lo difícil en lo fácil,
realiza lo grande en lo menudo.
Las cosas difíciles del mundo forzosamente comienzan por lo fácil,
y las cosas grandes del mundo forzosamente por lo menudo.
Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes,
y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.
Quien promete a la ligera por fuerza gozará de escaso crédito.

▶ LXIV 27 A6, A14, C4

Lo que está en reposo fácil es de mantener;
antes de los augurios, trazar es cosa fácil;
fácil de quebrar es lo frágil,
y de dispersar lo que es menudo.
Hazlo antes de que acaezca,
pon orden antes de que estalle el caos.
El árbol que apenas puedes abrazar
ha nacido de una minúscula punta;
la torre de nueve pisos
comenzó por una espuerta de tierra;
una jornada de mil li
empieza por un primer paso.
El que actúa fracasa,
el que aferra algo lo pierde.
Por eso el sabio no actúa
y de ese modo no fracasa,
nada aferra
y de ese modo nada pierde.
Siempre que las gentes emprenden un negocio,
fracasan cuando están a punto de culminarlo.
De donde el dicho:
«Sé tan prudente al final como al principio,
y no fracasarás en tu empresa».
Por eso el sabio desea no desear nada
y no estima las mercaderías difíciles de obtener,
tiene por saber el no saber
y se inspira en los errores del vulgo,
favorece el curso natural de los infinitos seres,
mas sin osar actuar.

▶ LXV 28

Antaño quienes sabían practicar el Tao
no usaban de él para ilustrar a las gentes,
sino para mantenerlas en la ignorancia.
Si el pueblo es difícil de gobernar,
es porque sus conocimientos son muchos.
Por eso quien gobierna el Estado usando de la inteligencia
es un bandido para el Estado;
gobernar el Estado sin usar de la inteligencia
es (traer) la felicidad al Estado;
tener presentes estas dos razones
es también una norma principal.
Tener siempre presente esta norma universal,
a eso llaman «misteriosa virtud».
La virtud misteriosa es profunda y vasta,
junto con las cosas retorna (al Tao),
y después alcanza la gran armonía (con la Naturaleza).

▶ LXVI 29 A2

¿Por qué el Río y el mar pueden ser reyes de (las aguas) de cientos de valles?
Porque saben estar por debajo de ellos,
y de ahí que sobre cientos de valles sean capaces de reinar.
Por eso cuando se desea estar encima de las gentes
es menester abajarse ante ellas en las palabras,
y cuando se desea andar delante de las gentes
es menester ponerse a su zaga.
Por eso el sabio está encima sin que las gentes sientan su peso,
y delante sin que las gentes sientan daño.
Por eso el mundo de buen grado le sostiene sin sentirse de él hastiado.
No compite con nadie,
y de ahí que nadie en el mundo sea capaz de competir con él.

▶ LXVII 32

Todos en el mundo me dicen:
el Tao es grande, a nada se asemeja.
Justamente porque es grande,
por eso a nada se asemeja.
De asemejarse a algo,
tiempo ha que fuera ya pequeño.[278]
Tengo tres preseas
que guardo con esmero.
Llámase la una amor;
sobriedad, la segunda;
la tercera, no atreverme a ser del mundo el primero.
Con amor puedes ser valiente;
con sobriedad, generoso;
no atreviéndote a ser el primero, señor de los seres.[279]
Al presente se quiere ser valiente sin amor,
generoso sin sobriedad,
ser el primero sin ponerse detrás;
¡eso es la muerte cierta!
Con el amor
se vence en el combate,
se es firme en la defensa.
El Cielo te ayudará
y con el amor te protegerá.

▶ LXVIII 33

Un buen caudillo militar no usa de las armas,
un buen guerrero no se deja llevar de la ira,
quien sabe vencer a su enemigo no entabla con él combate,
quien sabe usar a los hombres se acomoda debajo de ellos.
A eso llaman virtud del no-luchar,
a eso llaman poder de usar a los hombres,
a eso llaman ley suprema de la armonía con el Cielo.

▶ LXIX 34

Entre los estrategos corre un dicho:
«No osara yo hacer de anfitrión, antes de huésped;
no osara yo adelantar un cun, antes recular un chi».
A eso dicen marchar en formación como si no se marchara,
levantar el brazo como si no se levantara,
cerrar con el enemigo como si no se cerrara,
empuñar las armas como si no se empuñaran.
No hay calamidad mayor que menospreciar al enemigo,
menospreciar a mi enemigo casi sería perder mi tesoro.
Por eso cuando se enfrentan fuerzas iguales,
vence el que, compasivo, lo lamenta.

▶ LXX 35

Mis razones
harto fáciles son de comprender,
harto fáciles de ejercitar.
En el mundo nadie hay capaz de comprenderlas,
nadie capaz de ejercitarlas.
Las razones han de tener un origen
y los actos un señor.
Como (los hombres) no los conocen,
tampoco me conocen a mí.
Raros son los que me conocen,
de gran mérito los que me siguen.
Por eso el sabio vestido de estopa
alberga un jade en el pecho.

▶ LXXI 36

Saber que no se sabe,
lo mejor;
creer que se sabe sin saber,
un mal.[280]
Sólo cuando se tiene al mal por mal,
se está libre de mal.
El sabio libre se halla de mal,
porque tiene al mal por mal,
y por eso se halla libre de mal.

▶ LXXII 37

Cuando las gentes pierden el miedo al poder,
sobrevienen hechos terribles.[281]
No las aprietes en sus moradas
ni les hagas la existencia amarga.
Sólo si no las amargas
tampoco ellas te amargarán a ti.
Por eso el sabio
se conoce y no se exhibe,
ámase y no se ensalza;
rechaza lo uno y adopta lo otro.

▶ LXXIII 38

El valiente hasta la temeridad es muerto;
el valiente mas no temerario conserva la vida;
de entrambos, al uno aprovecha y al otro daño hace.
De la aversión del Cielo,
¿quién conoce la razón?
Por eso el sabio tiene todo por difícil.
Es el Tao del Cielo
saber vencer sin luchar,
saber responder sin hablar,
acudir sin ser llamado,
saber trazar sin presura.
Inmensa es la red del Cielo,
de la que nada escapa pese a ser grandes sus mallas.

▶ LXXIV 39

(Si) las gentes han dejado de temer a la muerte,
¿por qué (querer) asustarlas con la muerte?
Si las gentes temieran siempre a la muerte
y a los hacedores de entuertos me fuera dado aprehender y matar,
¿quién osaría después?
Siempre habrá un verdugo que mate.[282]
Matar en lugar de quien lo tiene a su cargo
es como serrar madera en lugar del carpintero.
Quien sierra madera en lugar del carpintero
rara vez deja de herirse la mano.

▶ LXXV 40

El pueblo está hambriento
por causa de los muchos tributos,
por eso está hambriento.
El pueblo llano difícil es de gobernar
porque los de arriba actúan,
por eso es difícil de gobernar.
Las gentes desprecian la muerte
porque (los de arriba) sólo buscan gozar de la vida,
por eso desprecian la muerte.
No hacer nada por la vida
más sabio es que tener la vida en alta estima.

▶ LXXVI 41

El hombre, al nacer débil y blando,
tórnase al morir fuerte y duro.
Las yerbas todas y los árboles,
al nacer débiles y blandos,
tórnanse al morir secos y tiesos.
Por eso fuerza y dureza son atributos de la muerte,
debilidad y blandura atributos son de la vida.
Por eso las armas fuertes no vencen,
el árbol vigoroso muere.
Lo fuerte y lo grande están debajo,
y arriba lo que es débil y lo que es blando.

▶ LXXVII 42

El Tao del Cielo
semeja al que tensa un arco,
abaja lo que está arriba
y levanta lo que está abajo;
quita de donde sobra
y añade donde no basta.
El Tao del Cielo
quita al que tiene de más
y da al que no tiene bastante;
no así el Tao de los hombres,
pues quita al que no tiene bastante
y da más al que tiene ya de sobra.
¿Quién es capaz de ofrecer lo que le sobra al mundo?
Sólo aquel que está en posesión del Tao.
Por eso el sabio deja actuar sin imponerse;
triunfa en su empeño
sin apoderarse (del fruto);
no desea manifestar su sabiduría.[283]

▶ LXXVIII 43

Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua,
mas nada la supera en vencer a lo recio y duro,
pues nada en ello puede ocupar su lugar.
Lo débil vence a lo fuerte,
lo blando vence a lo duro;
nadie en el mundo lo ignora,
mas en el mundo nadie es capaz de atenerse a ello.
Por eso dice el sabio:
«Sólo quien hace suyos los oprobios del Estado
es digno de llamarse señor del país;
sólo quien hace suyos los infortunios del Estado
es digno de llamarse soberano del mundo».
Las rectas razones parecen significar lo contrario.

▶ LXXIX 44

Cuando se resarce una gran injusticia,
por fuerza siempre algo de injusticia resta,
¿cómo podría tenerse esto por bueno?
Por eso el sabio guarda la mitad izquierda de la tablilla,
mas contra el deudor no se querella.
Quien posee la virtud se atiene a lo pactado,
quien de virtud carece se da a recaudar tributos.
El Tao del Cielo no hace acepción de personas,
siempre ayuda a los hombres de bien.

▶ LXXX 30

Un Estado pequeño de escasas gentes
dispone de un ejército, mas no usa de él,
sus gentes temen la muerte y excusan trasladarse lejos.
Aunque hay barcos y carruajes, no hay por qué subir en ellos;
aunque hay armas y corazas, nunca ocasión de mostrarlas.
Las gentes han retornado al uso de los nudos.
Hallan sabrosa su comida,
hermosos sus vestidos,
tranquilas sus moradas,
alegres sus costumbres.
Divísanse a lo lejos los Estados vecinos,
óyese el canto de sus gallos y el ladrar de sus perros,
mas las gentes envejecen y mueren sin haberse visitado.

▶ LXXXI 31

Las palabras verdaderas no son gratas,
las palabras gratas no son verdaderas.
El hombre bueno no se justifica,
quien se justifica no es bueno.
El saber no es erudición,
el erudito nada sabe.
El sabio no acumula,
obra enteramente para los otros
y posee cada vez más,
lo da todo a los demás
y tiene más cada vez.
De ahí el Tao del Cielo:
traer provecho y no daño;
y el Tao del sabio:
actuar y no contender.

COMENTARIOS

EL *LAO ZI* DE GUODIAN

LIBRO A

▶ A1 63 XIX

Lo primero que llama la atención en el texto de Guodian es que, a diferencia de las demás versiones posteriores, no recoge la crítica de las virtudes confucianas del 仁义(*ren yi*, «benevolencia y rectitud»). En estas otras versiones el rechazo de estas virtudes se remonta al mismo comienzo del libro (capítulo 1).

La postura «contracultural» del comienzo del capítulo se repite en los capítulos B2 y B3, y además en los 47 y 56 de Mawangdui. Así como la recomendación de eliminar la industria y rechazar el interés no deja de guardar relación con lo expresado más adelante en el capítulo B7, donde se nos habla de «mercancías difíciles de conseguir».

Del mismo modo, el procedimiento recomendado para hacer desaparecer ladrones y bandidos coincide con el capítulo 47, pues, en definitiva, se basa en una renuncia al desarrollo de la producción mercantil, en línea con un retorno a la autosuficiencia del «pequeño Estado de escasa población» descrito en el capítulo 30.

Este capítulo, junto con el C1 (y el 1 de Mawangdui), pueden considerarse como el compendio de los principios éticos del *Lao zi*. La comparación de este capítulo con el B8 nos proporciona una clara visión del método propuesto por el *Lao zi* para eliminar las contradicciones sociales, puestas de manifiesto en varios capítulos del libro. Este método consistiría en la pura anulación de los contrarios. Dado que los contrarios se condicionan mutuamente, al eliminar uno de ellos se elimina el conjunto de la contradicción. Es, pues, un método de carácter regresivo.

Así es como el *Lao zi* considera que eliminando la inteligencia, el interés, la hipocresía, etc., se eliminan simultáneamente sus contrarios. Semejante método de eliminación, examinado desde el plano de los principios teóricos de la filosofía, no significa sino la eliminación de la categoría del *you* (有 ser, haber) mediante la categoría del *wu* (无 no-ser).

▶ A2 29 LXVI

En la sociedad ideal del *Lao zi* reinaría la igualdad y en ella no se darían las condiciones de la oposición «encima (superiores)-debajo (inferiores)», «dirigentes (delante)-dirigidos (detrás)», ni las ideas que a ellas corresponden. Como los jefes no tienen derecho de dominación, el pueblo «no siente su peso» ni se ve estorbado por ellos. Ello se explica por la ausencia de conflictos de intereses en una colectividad comunal.

El comienzo y el final del capítulo poseen un cierto sabor de táctica militar que recuerda de cerca el arte de la guerra del Sun zi. El sabio (o en su caso el estratega) debe adoptar una actitud pasiva y fundarse en la debilidad, lo que le permitirá adaptarse (como el agua) y encontrar los recursos que le hagan invencible. Su debilidad es, por tanto, fortaleza.

Visto en su conjunto, el capítulo nos indica que el orden social ideal, aquí descrito, requiere una perfecta correspondencia con el orden de la Naturaleza. De ahí que el capítulo se inicie y apoye en la descripción de las leyes naturales, condensada en las tres primeras líneas del capítulo. Sociedad ideal y Naturaleza son para el *Lao zi* la realización o materialización del Tao.

▶ A3 9 XLVI

Este capítulo comienza reflejando el estado de abandono de la actividad productiva y los daños causados por las guerras que ininterrumpidamente asolaban la tierra china en la época de los Estados combatientes. Guerras entre Estados vecinos que buscaban la conquista y la anexión y que, en último término, no procedían sino de la ambición de los grandes señores. Así es como puede descubrirse la lógica del capítulo, que lleva al autor a encontrar las causas y el remedio de tales calamidades. El hombre del Tao debe, como ya hemos visto, restringir sus deseos, ya que éstos son fuente de permanente insatisfacción. Sólo de quien nada ambiciona puede decirse que ha alcanzado la verdadera satisfacción.

Las dos primeras líneas del capítulo pueden también interpretarse como una contraposición de la sociedad comunal primitiva frente a la sociedad esclavista y/o feudal contemporánea del *Lao zi*. En la primera reinaba el Tao. En la formación social que la sucedió dejó de reinar. La aparición de la propiedad privada se vio acompañada de un desbordamiento de ambiciones y ansias de riqueza que desterraron al Tao del corazón de los hombres.

El tema será reiterado en el capítulo siguiente. Esta continuidad temática entre estos dos capítulos no se da en las demás versiones del *Lao zi*, pues en ellas están muy separados uno de otro, e incluso pertenecen a libros distintos: uno al libro del Tao y el otro al libro del Te.

▶ A4 74 XXX

Es éste uno de los capítulos cuya redacción, como podrá observarse, presenta grandes diferencias entre el texto de Guodian y los de las versiones posteriores. Aunque en todas se resalta la condena de la guerra, de la lucha, por ser contraria al Tao.

En la guerra, las partes confrontadas tratan de imponerse por la fuerza; pero como se repite varias veces a lo largo del libro, la fortaleza conduce a la debilidad y a la muerte. Donde reina la fortaleza, el Tao permanece ausente.

Esta condena de los hechos de armas es una continuación del capítulo anterior, en el que con términos muy similares se describen también los desastres de la guerra. Debido a esta coincidencia posiblemente, en los textos tardíos, tras el «todo se cubre de maleza» se interpoló una frase, que no aparece en el texto de Mawangdui y que dice: «Inexorablemente, tras una gran guerra siguen años de grandes calamidades».

En las versiones posteriores se añaden tres líneas al final del capítulo:

> Cuando las cosas cobran vigor envejecen,
> es «no seguir el Tao»,
> «no seguir el Tao» conlleva un pronto final.

En ellas queda reflejada la dialéctica de la transformación de los contrarios; nos recuerdan otras sentencias similares, como «las armas fuertes no vencen, el árbol vigoroso se quiebra» (capítulo 41). Esta idea aparece resaltada en el texto de Guodian en el capítulo A19, cuando dice: «debilidad, he ahí la propia cualidad del Tao».

▶ A5 59 XV

Este capítulo utiliza toda una serie de comparaciones para describir el Tao universal. Recurso repetido en la obra, consiste en utilizar un personaje ideal para representar al Tao. De esta manera «concretiza» la «abstracción del Tao para hacer más comprensibles a los hombres sus leyes y principios».

El Tao puede transformar las tinieblas en claridad, puede hacer limpia y clara la suciedad, puede hacer con su virtud que los infinitos seres se desarrollen. Sólo hay una razón que le es extraña: la plenitud. Porque el Tao es vacío, y sólo en su vacuidad se realiza y manifiesta su eficacia (capítulo 55).

▶ A6 27b LXIV b

El punto más destacable de este capítulo del texto de Guodian es la línea donde dice «enseña sin enseñar» (教不教, lit. «enseñar no enseñar»). Como aquí se trata de las relaciones del sabio con las gentes, parece más congruente que el «aprende a no aprender nada» (学不 学, lit. «aprender no aprender») del capítulo C4 y del resto de las versiones conocidas.

La filosofía del no-enseñar es considerada como el núcleo del pensamiento de dos antiguos taoístas, Peng Meng y Tian Pian. Bien la hayan tomado ellos de Lao Dan, bien el *Lao zi* la haya recogido de ellos, en todo caso parece que se trata de un planteamiento bastante generalizado entre las diferentes corrientes taoístas de la época de los Estados combatientes: el saber, los conocimientos fijados en las muchas palabras son totalmente inútiles (vid. A15).

La idea que, como broche, cierra la exposición («el sabio no es capaz de actuar») es la misma con que se inicia el capítulo A8 («practicar el no-actuar») y que desarrolla el intermedio, el A7. En total son cuatro capítulos seguidos consagrados al *wu-wei*, un bloque temático que no encontramos como tal en las demás versiones. En él se nos presentan la naturaleza y condiciones de ese no-actuar gracias al cual el sabio, a imagen del Tao, consigue realizar todas las cosas (无为而 无不为 *wu wei er wu bu wei)*.

Debe señalarse también que este capítulo incluye varias tesis que son recogidas, bajo diferente contexto, en otros lugares del libro:

- su ideal del hombre, que alcanza la perfección de su naturaleza en una quietud fundamentada en la superación de todo deseo. Se trata de un punto de vista sobre la naturaleza humana específico del taoísmo, y que fue atacado por los filósofos de las demás escuelas, quienes lo consideraban antinatural;
- oposición a la economía mercantil (“no estima las mercaderías difíciles de obtener”), que algunos comentaristas interpretan como reflejo de la ideología de los pequeños propietarios agrícolas.

▶ A7 81 XXXVII

Este capítulo es el que cierra el *Libro del Tao* en las demás versiones, y el último del *Lao zi* en las copias de Mawangdui. A diferencia de éstas y coincidiendo con los textos tardíos, en el libro de Guodian la primera línea de este capítulo no es idéntica a la que abre el capítulo A10. En aquéllas, en ambos lugares leemos: “el Tao permanente no tiene nombre” (道恒无名), en tanto que en las otras, en este capítulo se dice que el Tao no actúa (道恒无为).

El leño, el trozo de madera sin desbastar, es el símbolo de la simplicidad informe y sin nombre del Tao. Su identidad y simplicidad inicial se rompe en los diez mil seres que de él proceden. En la copia de Guodian no aparece el carácter 吾(*wu*, “yo”), lo cual permite una traducción donde el sujeto de “reprimir” serían los señores y monarcas, algo más acorde con el contexto. Tal vez la inclusión del 吾 sea un error de copia que se mantuvo en las siguientes versiones.

El presente capítulo, además, confirma en gran medida la interpretación sociológica que se puede dar a estos imprecisos términos del *Lao zi*. En efecto, se ve claro que cuando las cosas se transforman en total espontaneidad, ello es debido a la ausencia de coacciones por parte de los gobernantes. Y también se podría interpretar el “brotar en ellos deseos” (欲作), como los intentos diferenciadores que emergen en el seno de la sociedad, y que tienen como origen a un determinado grupo o capa de la población. En ese momento, sin dilación, se debe reprimir con el peso del Tao (el leño, 朴) esa tendencia a romper la igualdad armonizada en la simplicidad. Manteniendo esta realidad social, basada en la igualdad de los hombres, toda ofensa, es decir, toda injusticia, toda desigualdad, queda fundamentalmente descartada (compárese con la expresión *da yuan* [大怨]del capítulo 44). Es la sociedad ideal del *Lao zi*, aquella sociedad ideal de los tiempos pretéritos en que el Hombre, la Tierra, el Cielo y el Tao se correspondían en la armonía perfecta de la espontaneidad natural.

▶ A8 26 LXIII

El Tao no actúa, pero nada hay que no sea hecho por él. Es esta idea focal del taoísmo la que el *Lao zi* desarrolla en este capítulo.

Practicar el no-actuar, dedicarse a no ocuparse en nada, saborear lo que no tiene sabor, todo ello se reduce en último término a una sola idea: conservar el Tao. Sólo quien conserva el Tao puede elevarse a la visión unificadora de la realidad contradictoria y asumir la síntesis superada de sus manifestaciones (lo grande y lo pequeño, lo difícil y lo fácil).

La dialéctica del *Lao zi*, pese a su carácter primitivo y confuso, supone un importante desarrollo del pensamiento chino antiguo. Este capítulo es buena prueba de ello. Difícil y fácil, grande y pequeño, son cualitativamente diferentes pero pueden transformarse en un punto del proceso de desarrollo. Si el esfuerzo se centra en lo pequeño, poco a poco se puede ir venciendo las dificultades y culminar una obra gigantesca. Es la historia de Yu Gong (愚公, “El viejo tonto”) recogida en el libro titulado *Tang wen*, del *Lie zi*, y utilizada por Mao Zedong en su célebre artículo *Yu Gong yi shan* (愚公移 山), «El viejo tonto que desplazó las montañas»). A la inversa, si un asunto se considera demasiado fácil, forzosamente se tropezará con dificultades.

▶ A9 46 II

Puede decirse que este capítulo es una exposición del principio dialéctico de la unidad de los contrarios. Lo relativo y lo absoluto aparecen confundidos en el capítulo. Bajo una aparente afirmación del carácter relativo y temporal de las cosas y fenómenos, reposa una filosofía de lo absoluto que es al mismo tiempo relativo. Y así es como el *Lao zi* se opone al absurdo empeño de los hombres por distinguir lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo; se opone a su absurdo afán por hacer alarde de inteligencia y ostentación de sus talentos. En un mundo regido por estas ideas no puede dejar de reinar el desorden. Quien piense beneficiar al pueblo poniendo en práctica estas ideas, lo único que hará es perjudicarle. De ahí que el *Lao zi* recomiende, como se ve a lo largo del libro, el gobierno de la no-acción y la enseñanza sin palabras (capítulo 6).

▶ A10 76 XXXII

Sobre la frase inicial ya hemos hablado en el comentario al capítulo A7. Aquí se nos dice que el Tao «no tiene nombre». Se trata de un atributo fundamental del Tao, que marca la diferencia cualitativa, esencial, entre el Tao y los seres concretos y particulares. El Tao no tiene forma, no tiene nombre (capítulo B5); las cosas, sí.

El leño (*pu*, 朴), como hemos visto, símbolo de esa simplicidad informe y sin nombre del Tao, se rompe en los diez mil seres que de él proceden. Cada ser tiene su nombre, porque tiene una forma. Por eso se da a entender que desde el momento en que se dividió «aparecieron los nombres».

Es fácil adivinar el trasfondo social que se esconde en esta construcción ideológica del *Lao zi*, así como las aspiraciones que la motivaron. El trozo de madera sin trabajar, indiferenciado, es también el símbolo de la sociedad ideal, real en un tiempo pasado. Los nombres, la diferenciación que acompaña a la ruptura social. Ante esta realidad presente es necesario el *zhi zhi* (知止, «saber detenerse»); saber detenerse en el Tao quiere decir *zhi zu* (矢口足, «saber contentarse»), eliminar los deseos y ambiciones, mantenerse en la no-acción. Es, en particular, un llamamiento a los gobernantes; por eso se les recomienda «conservar el Tao». De hecho, lo que se les recomienda —cuando menos en el espíritu y la intención del taoísmo más puro— es que abandonen el gobierno, se sitúen debajo (como el valle respecto de las aguas), y entonces la sociedad retornará a la igualdad original por sí misma. Las leyes desaparecerán en su misma inutilidad.

▶ A11 69 XXV

Nos hallamos ante un capítulo considerado clave por los comentaristas a la hora de interpretar el Tao laoziano.

La primera línea podría interpretarse como «hay (有) una cosa (状, 'forma') que se hizo (成) a partir de la confusión primordial (混). Esta "confusión primordial" vendría a ser algo similar al *apeiron* de Anaximandro. El problema, no resuelto, con el que tropieza cualquier intento de explicación es el carácter 状. En realidad, el que aparece en la copia de Guodian no es ése, sino otro. Está formado por el mismo radical (*pan*, mitad izquierda del carácter), pero con distinto componente de sentido: 首 ("cabeza"). Como este componente es el mismo que el de Tao (道), algunos comentaristas, como Qiu Xigui, sostienen que debe leerse y entenderse como *Tao*. Sin embargo, otros insisten en considerar el carácter una forma arcaica o modificada de 状».

Tampoco hay que descartar que el copista escribiera de propio intento el carácter *Tao* con el radical *pan* (que significa «trozo de madera cortada», y por derivación «forma») en lugar de emplear el radical *zhuo* (que significa «caminar», y por derivación «movimiento»), con la mira puesta en subrayar aquí el aspecto estático, permanente del Tao, y no su movimiento.

Esta última expresión podría muy bien interpretarse de la siguiente manera: el Tao, identificado con las leyes de la Naturaleza, es norma de sí mismo. Considérese que 自然 (Naturaleza) significa «lo que es así por sí mismo». En otro sentido, también podría entenderse que la «naturalidad» («espontaneidad») del Tao estriba en su no-intencionalidad, en la ausencia de deseos «egoístas» (无私无欲), y en último término en su no-actuar (无为).

Antes del descubrimiento de los textos más antiguos, Feng Youlan sostuvo que esta primera frase del capítulo era irrefutablemente demostrativa de la naturaleza material del Tao. Según él, mientras que en todos los restantes pasajes del libro la naturaleza del Tao se pliega a interpretaciones contradictorias, ya que incluso el término *wu* (cosa) admitiría tanto un carácter material como espiritual, aquí, sin embargo, al ir unido a la expresión *hun cheng* («confusamente formada») su materialidad se hace patente.

El Tao sería, pues, para el *Lao zi* una realidad material caótica, confusión indeterminada que todo lo llena por estar en todas partes. De ahí que lo denomine lo «grande». Y aquí encontramos un punto de gran interés, que confirma la antigüedad de la copia de Guodian, o cuando menos que entre su redacción y la de las copias de Mawangdui se operaron grandes avances en el campo de la astronomía. En el texto de Guodian se dice que «lo grande se desborda (溃), al desbordarse se extiende hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaba por retornar», mientras que en los textos de Mawangdui se escribe: «lo grande se desplaza (逝) sin cesar, lo que se desplaza sin cesar llega hasta muy lejos, hasta tan lejos que acaba por retornar». Ahora bien, el

carácter 逝 (*shi*) significa un desplazamiento circular, y este empleo de términos que describen el movimiento de los astros no puede ser sino un reflejo de los notables avances científicos que tuvieron lugar a finales del período Primavera y Otoño y durante la época de los Estados combatientes.

Al final del capítulo se perfila con toda claridad el orden cosmogónico y cosmológico del sistema laoziano. El Tao está situado por encima del Cielo. La distinción del Tao respecto del mundo material diferenciado, queda formulada. Ahora bien, esta distinción no supone ninguna idea de creación, por cuanto la inmaterialidad del Tao hemos visto parece descartada.

En definitiva el orden cosmológico del *Lao zi* se escalonaría de la siguiente manera:

Tao 道 一 *tian* (天, Cielo) 一 *di* (地, Tierra) 一 *ren* (人, Hombre).

El reino de lo inmutable y permanente, el Tao, se situaría por encima de los otros tres órdenes, caracterizados por la mutabilidad. Ahora bien, todos los órdenes se situarían en una perfecta correspondencia, tal como indica el final del capítulo; esta perfecta correspondencia estaría inspirada por el *zi ran* (自然), la ley de la Naturaleza que se extiende a todos los órdenes y se identifica con el Tao. Se debe, pues, no confundir el término «Naturaleza» en este último sentido de ley universal (*zi ran*) con el término «naturaleza» en el sentido de mundo material (天地 *tian di)*.

▶ A12 49 V

Este capítulo del texto de Guodian lo encontramos muy ampliado en las demás versiones. En ellas está precedido por cuatro líneas y seguido de dos.

Las cuatro primeras líneas, tanto en las copias de Mawangdui (capítulo 49) como en las versiones posteriores (capítulo V), sólo tienen en común con las que aquí vemos la mención del Cielo y de la Tierra. Esta circunstancia es uno de los argumentos esgrimidos por algunos comentaristas para confirmar su hipótesis: algunos de los capítulos del *Lao zi* se habrían redactado reuniendo sentencias de diferente origen, con tan sólo algunas palabras en común y sin tener en cuenta su contenido.

Como se puede observar ese no es el caso de la copia de Guodian, lo que a su vez refuerza la teoría de que nos encontramos ante un texto original y coherente.

▶ A13 60 XVI

Este capítulo es mucho más extenso en las restantes versiones, aunque como se puede comprobar, se trata de un desarrollo o explicación de las ideas contenidas en estas pocas líneas del texto de Guodian.

Las dos primeras líneas parecen plantear las condiciones subjetivas previas que permiten al hombre llegar a un profundo conocimiento de la realidad. Vacío y quietud presuponen la exclusión de todo subjetivismo, de todo prejuicio, de toda pasión o inclinación.

En línea con estas ideas se encuentran las teorías del conocimiento defendidas por Song Jian e Yin Wen, quienes atribuyen igualmente un papel determinante al vacío (虛 xu) y a la quietud (静 *jing*). E incluso el mismo Xun zi, con su *da jing ming* (大静明) «clarividencia de la gran quietud»). Ambas teorías bien pudieran ser prolongación y desarrollo crítico del *jing guan* (静观) «contemplación pasiva») y del *xuan lan* (玄览, «intuición mística») del primitivo taoísmo conservado en el *Lao zi*.

Ahora bien, como se desprende de las líneas que siguen en el capítulo, la objetividad del conocimiento resulta identificada en el *Lao zi* con una actitud pasiva, con un rechazo de la actividad práctica. Ante el discurrir de los acontecimientos, el sabio taoísta se sitúa al margen y «contempla su retorno».

En este «eterno retorno» descubrimos la insuficiencia del pensamiento dialéctico laoziano. El movimiento, las transformaciones de los seres y fenómenos, son para él de carácter circular. El punto terminal coincide exactamente con el inicial del proceso. Éste es en esencia su concepto del *fu* (复, «retorno»); las cosas, a través de los diferentes procesos de cambio, vuelven al fin a su estado original. Surgen del Tao y retornan al Tao. A este gran despliegue y repliegue en su conjunto es a lo que el *Lao zi* denomina *fu*. El *fu* pertenece a la categoría *dong* (动, «movimiento»). *Dong* y *jing* (静, «reposo») son dos categorías fundamentales de toda la filosofía china. El *Lao zi* considera que el proceso que se prolonga desde el nacimiento hasta la muerte, como proceso de transformación y desarrollo que es, se inserta en la categoría *dong*. Ahora bien, el «retorno al origen» es, como dice el capítulo, un retorno al reposo. En este sentido, parece que para el *Lao zi* el *dong* es algo relativo, mientras que lo absoluto sería el *jing*; opinión ésta que luego veremos confirmarse en el capítulo 70. Aquí es donde se manifiesta con mayor nitidez, como han apuntado algunos comentaristas contemporáneos, la contradicción entre el pensamiento dialéctico del *Lao zi* y su sistema idealista.

▶ A14 27a LXIVa

Las dos líneas finales, en la copia de Guodian aparecen borradas (salvo los dos caracteres finales, 足下). Se han reconstruido a partir de las correspondientes de las copias de Mawangdui y de las tradiciones Xiang'er y Yan Zun del *Lao zi*.

Algunos comentaristas creen descubrir en este capítulo una visión dialéctica del desarrollo de los fenómenos materiales, en línea con las pautas de otros capítulos. Un ejemplo claro de ello sería la imagen de la semilla que se transforma en árbol.

▶ A15 19 LVI

Las dos primeras líneas deben entenderse en el contexto de la teoría del *Lao zi* sobre el Tao como una realidad inefable, algo a lo que no se puede aplicar un nombre (*wu ming*); teoría que veremos desarrollada en el capítulo inicial del *Libro del Tao* (capítulo 45) de las demás versiones. Para el *Lao zi*, como la palabra es una determinación no puede en modo alguno significar al Tao indeterminado, abstracción absoluta y vacía. La palabra no es, pues, digna de confianza. Y de ahí que proponga la «enseñanza sin palabras» (capítulo A9 y 6).

El resto del capítulo nos descubre cómo debe vivir el sabio en el mundo. La identidad profunda y misteriosa (玄同 *xuan tong*) es el Tao, que el sabio debe realizar en sí y con el que debe hacerse uno. Para ello deberá cerrar aberturas y puertas (vid. capítulo B6), y vivir oscuramente e identificarse en la suciedad (los humildes y despreciados) con todos los hombres. Brillo y suciedad repartidos por igual, todos los hombres son considerados por el *Lao zi* como iguales, sin acepción de jerarquías.

Se presta también el capítulo a ser interpretado como una descripción de la comuna primitiva. Esta sería la realización de la identidad del Tao, sin diferencias sociales y donde la elocuencia no sirve de escalera hacia el poder. En ella no hay clases («maraña»), no hay superiores e inferiores («brillo» y «suciedad»), no hay familia («próximos y extraños»), no hay relaciones de producción individuales («beneficio ni perjuicio»), no hay organización estatal («honor ni desprecio»).

▶ A16 20 LVII

El inicio del capítulo presenta una similitud incuestionable con los planteamientos de estrategia militar del *Sun zi*, y es uno de los puntos de apoyo de quienes sostienen que el *Lao zi* es un libro del arte de la guerra. Efectivamente, el capítulo quinto del *Sun zi* (*Shi pian*) está dedicado a la exposición de la relación dialéctica entre dos factores que hacen posible e inevitable la victoria: *zheng* 正 y *qi* 奇. Estos dos caracteres aparecen en este capítulo del *Lao zi* traducidos por «normas permanentes» (*zheng*) y «tácticas cambiantes» (qi). «Tácticas cambiantes» también puede traducirse como «acciones sorpresivas o engañosas»; es la definición del *Sun zi*: «la guerra es el arte del engaño». En este punto también el *Lao zi* contradice al confucianismo, para el que la guerra debe regirse por los ritos (以礼治军 *yi li zhi* jun).

Las líneas que luego siguen son una exposición de las contradicciones que encerraba la sociedad de aquel tiempo, y que son presentadas como el origen de todos los males que la aquejan. Las «prohibiciones» son el reflejo de la contradicción entre la nobleza poseedora y detentadora del poder y el pueblo trabajador sometido y, al mismo tiempo, la causa de la miseria de este último. La «sabiduría» del pueblo («cuanto más sabe el pueblo») se refiere a la especialización en el trabajo subsiguiente a la división social del mismo, y los «productos extraños» no son sino el resultado de una producción mercantil desarrollada. La animadversión hacia el aumento de los instrumentos de trabajo descubre la prevención del *Lao zi* respecto al progreso material y su anhelo de retorno a la sociedad primitiva. En este sentido es sumamente ilustrativa la anécdota recogida en el «Cielo y Tierra» del *Zhuang zi*:

> Zigong (discípulo de Confucio) había viajado al sur, al Estado de Chu, y ahora retornaba al Estado de Jin. Cruzaba las tierras al sur del río Han, cuando topó con un anciano que se hallaba trabajando en su huerto. Había cavado una galería hasta el pozo, y por ella sacaba en un cubo el agua para regar. Mucho era el esfuerzo del anciano, y menguados sus resultados. Díjole Zigong:
>
> —«Si aquí hubiera un artilugio, en un día se podrían regar cien tablas; con poquísimo esfuerzo se obtendrían grandes resultados. ¿No os daría gusto tenerlo, maestro?».
>
> Alzó la cabeza el hortelano y, puestos en él los ojos, dijo a Zigong:
>
> —«¿Cómo es ello?».
>
> —«Es un artilugio» —dijo Zigong— «hecho de un tronco ahuecado, pesado por detrás y liviano por delante. Saca el agua con gran facilidad, y tan deprisa como cuando desborda al hervir el caldo. Se llama cigoñal».
>
> Demudóse el rostro del hortelano de puro enojo, y luego dijo riendo:
>
> —«Tengo aprendido de mi maestro que quien usa de artilugios mecánicos, fuerza es que se ocupe de tareas mecánicas, y ocupándose de tareas mecánicas, su mente no podrá menos de tornarse en máquina. Con una mente vuelta máquina, no se puede conservar la pura y luminosa vacuidad interior; al no conservar la pura y luminosa vacuidad interior, su espíritu no puede alcanzar el sosiego; y con un espíritu sin sosiego es imposible sostener el Tao. Así que no es que desconozca ese artilugio, sino que vergüenza sentiría de usarlo». (*Zhuang zi*, «Cielo y Tierra», X).

Finalmente, la última parte de este capítulo del *Lao zi* parece una cita de Lao Dan («el sabio dice») en la que se propone un modelo de gobierno que, a fin de cuentas, es

la ausencia de todo gobierno. Así al menos sería en la más pura interpretación del taoísmo. Posteriormente, sin embargo, se convirtió en norma de conducta para el monarca, quien debía dirigir el Estado practicando el *wu-wei*, la no-intervención en los asuntos públicos; sólo así éstos se podrían desenvolver espontáneamente de forma satisfactoria.

▶ A17 18 LV

El niño resulta elegido por el *Lao zi* para simbolizar al hombre que ha alcanzado a conservar la virtud, por cuanto en aquél se encarnan plenamente la inocencia y la simplicidad. El niño recién nacido carece de conocimientos y deseos, posee la plenitud del *jing* y su armonía es perfecta; el niño es la personificación de la debilidad. Todas éstas son características del hombre del Tao que subyacen o se manifiestan a todo lo largo de la obra. La referencia al recién nacido sólo aparece una vez en el texto de Guodian, pero hasta tres veces más en las otras versiones (capítulos 12, 54 y 55), en los que se ve cómo el ideal para el hombre del Tao es retornar a ese su estado original. Este pensamiento, al menos en su exposición, tiene una indudable vinculación con el *Meng zi* («los hombres no deben perder el corazón de su infancia») y con el cristianismo («si no os hiciereis como niños no entraréis en el reino de los cielos»).

Para el *Lao zi*, el infante se transforma en adulto a lo largo de un proceso en el que sus ojos y oídos se ven seducidos por el mundo exterior y su mente, dominada por las opiniones y prejuicios; y así, poco a poco, va perdiendo esa pureza original de su virtud. Éste es el resultado al que conduce el «gozar plenamente de la vida» (益生 *yi sheng*) y el «control de la energía vital» (新使气 *xin shi qi*). La mente (心 *xin*) en el taoísmo es siempre inferior al soplo vital *qi* 气 —que hemos visto puede identificarse con la virtud—, y por ello lo que los hombres llaman fortaleza, o sea, el predominio del *xin* sobre el *qi*, es contrario al Tao. Debido a esto, el *Lao zi* considera negativamente la fortaleza, bajo la cual se oculta una debilidad radical.

▶ A18 7 XLIV

Este capítulo debe interpretarse a la luz de la doctrina de Yang Zhu, expuesta en la Introducción. Evidentemente, renombre, riquezas, ganancias y pérdidas son para el pensamiento taoísta algo exterior a la propia persona. Es a lo que se refiere Yang Zhu cuando hace norma de su vida el «no consentir en dañar la propia vida por (conseguir) algo exterior» (不以物累性 *bu yi wu lei xing*), la «conservación de la propia vida y de la integridad personal» (全性宝真 *quan xing bao zhen)*.

Es también el punto de vista de otro taoísta, Song Jian, para quien el sabio debe refrenar sus sentimientos y deseos y permanecer impasible ante los ataques y las humillaciones.

En este capítulo se propone, en definitiva, el arte de vivir del sabio taoísta: apreciar la propia existencia y despreciar la fama y los intereses materiales ajenos a uno mismo; carecer de ambiciones y saber contentarse. Sólo así es posible evitar el daño y la humillación, sólo así es posible alcanzar una larga vida.

▶ A19 4 XL

Este capítulo expone de manera concentrada y vigorosa el pensamiento dialéctico del *Lao zi*, así como las bases de su filosofía de la Naturaleza.

De acuerdo con uno de los principios fundamentales de la dialéctica, el desarrollo de una cosa bajo determinado aspecto, llegado a cierto punto, implica la transformación en su contrario. Es a esta transformación a la que el *Lao zi* denomina *fan* (反). *Fan* es, pues, la característica fundamental de las transformaciones del Tao. Conforme con esta ley, el *Lao zi* enseña a los hombres la fórmula para alcanzar el éxito: si piensas llegar a algo, comienza por su contrario. Muchas de las contradicciones aparentes de esta obra dejarán de parecerlo si tomamos esto en cuenta.

Sin embargo, debe advertirse que en el *Lao zi* el *fu* (复) es, en último término, un volver al punto de partida, un movimiento circular que no comporta en modo alguno la idea de progreso. Como se ha señalado, se trata de una manifestación de la ideología campesina (el retorno constante de los ciclos anuales).

El *wu*, el no-ser, se refiere evidentemente al Tao. El Tao es *wu xing* (no tiene forma), es *wu ming* (no tiene nombre). Mas en ningún caso es permisible identificar al Tao con el no-ser parmenídeo. Pese a ello, filósofos taoístas posteriores como Guo Xiang (m. 321) sí que interpretaron el *wu* como la nada, el vacío absoluto. Wang Bi, contemporáneo de Guo Xiang, explica, en cambio, el *wu* como el ser invisible en oposición al mundo sensible (*you*).

La sentencia laoziana «el ser nace del no-ser» descubre su visión profunda acerca de la formación del universo. Vemos, a través de ella, cómo el *Lao zi* considera que los seres que poseen una forma y una naturaleza determinada no pueden formarse, organizarse a partir de otros seres de forma y naturaleza diferentes; sólo a partir de lo que no tiene forma (无形 *wu xing*) y no tiene figura manifestativa (无象 *xiang*) es posible su formación. De modo que el Tao no es un no-ser absoluto y vacío (虚无 *xu wu*) sino, por por el contrario, lo que existe más realmente, raíz de la que todo brota; es decir, el Tao posee una doble naturaleza, ya que es *wu* y al mismo tiempo *you*. Cabe el mérito al *Lao zi* de ser el primero en la filosofía china que emplea estas dos categorías para explicar el principio de formación del universo.

▶ A20 53 IX

En el *Zhuang zi* se encuentra una expresión muy semejante a la de este capítulo y que encierra la misma idea. Es Lao Dan el que habla de «hundir las raíces en el abismo y tomar la sobriedad como normal. Lo duro se hace pedazos, lo afilado se mella» («Bajo el cielo», V).

El capítulo supone un nuevo desarrollo respecto de otros capítulos anteriores que tratan del mismo tema. Aunque la interpretación pueda parecer forzada, si nos atenemos al carácter metafórico y semicríptico del libro, aquí no sólo se reflejarían las contradicciones sociales de aquel tiempo, cuyo aspecto dominante estaba representado por los nobles soberbios («el vaso lleno»), por los militares («la espada»), en las otras versiones, o por la fuerza del dinero («oro y jade»), sino que se anticiparía la ruina de todos ellos, aplastados por el derrumbamiento de una sociedad basada en la injusticia y el alejamiento del Tao.

LIBRO B

▶ B1 22 LIX

Este capítulo desarrolla la idea taoísta del *yang sheng* (养生), el «alimentar la vida». Una larga vida es el resultado de la conservación (ahorro) de las energías vitales y del potencial de la psique: el hálito o soplo vital (气), la esencia seminal (精) y la energía espiritual (神).

El punto clave del capítulo se sitúa en el término «ahorrar» (啬 se). La interpretación del *se* difiere en los diversos autores y comentaristas. Han Fei en el libro XX («Comentarios sobre el Lao zi») de su obra dice: «Ahorrar es economizar el espíritu, reducir el empleo de la inteligencia». Este capítulo seguiría, pues, la línea de otros similares en la explicación del gobierno mediante la no-intervención. Aunque desde otro ángulo, Wang Bi dice que se significa el «retorno de la variedad a la unidad».

En cuanto a la expresión «Madre de la Tierra» (域之母), aparece en el capítulo 11 como 天下母 («Madre del Mundo»). Sin embargo, la interpretación del carácter que vemos en la copia de Guodian no es unánime: algunos estiman que, en lugar de 域 («Tierra»), debería entenderse como 国 («Estado» o «país»). De hecho éste es el carácter que encontramos en las demás versiones en el lugar correspondiente. En el otro pasaje de la copia de Guodian donde se hace referencia a la Madre, las versiones posteriores (capítulo 69 [XXV]) dicen 天地母 («Madre del Cielo y de la Tierra»). Por último, en el capítulo 15 (LII) leemos 天下母 («Madre del Mundo»), pero este capítulo no aparece en la copia de Guodian. La «Madre» se refiere al Tao, según la mayor parte de los comentaristas. Sin embargo, también hay quien entiende que el término «madre» significa la comuna primitiva, y en apoyo hace suya la interpretación de Wang Bi, quien subraya que el «retorno de la variedad (diferencias sociales) a la unidad (igualdad social)» acaba en el «conformarse a la madre (la sociedad comunal)».

▶ B2 11 XLVIII

La búsqueda del Tao no sólo no aumenta los conocimientos sino que, por el contrario, deberá hacer que el hombre del Tao posea cada vez menos conocimientos hasta que, al final, no sepa nada, no busque nada, no haga nada. Entonces habrá alcanzado el Tao. El mundo cognoscible y el Tao incognoscible se encuentran en polos opuestos. Los caminos que llevan a ellos se dan la espalda. El estudio es precisamente el camino que nos aleja del Tao.

Sin embargo, algunos comentaristas sostienen una interpretación completamente diferente. Para ellos el entregarse al estudio y aumentar día a día (en conocimientos) sería la etapa previa, cumplida la cual el adepto del Tao podría comenzar a «menguar», es decir, a descortezar capa a capa sus conocimientos hasta descubrir en el fondo de ellos la vacuidad radical. Sólo así es posible alcanzar la frontera del *jue xue wu you*, supresión total del saber que conlleva la tranquilidad absoluta, es decir, la frontera del Tao.

▶ B3 64 XX

Este breve capítulo en el texto de Guodian se convierte en un largo capítulo en las otras versiones (capítulo 64 [XX]). Las líneas que aquí podemos leer son precisamente su comienzo.

Las distinciones entre el sí y el no (el ser y el no-ser), entre la belleza y la fealdad (la bondad y la maldad), son presentadas como ficticias o, a lo sumo, como fenómenos relativos que quedan subsumidos en la identidad absoluta del Tao. Ésta es, cuando menos, la idea que desarrolla ampliamente el *Zhuang zi* en su libro II («De la unidad de los seres»), y que indudablemente es patrimonio de toda esta corriente del taoísmo. Las elaboradas argumentaciones y ejercicios dialécticos de los logicistas, con Gongsun Long como jefe de fila, son clasificados en el apartado del estudio erudito, que se debe eliminar con vistas a alcanzar la tranquilidad espiritual que nos acerque al Tao.

En el largo fragmento que falta en el texto de Guodian, este rechazo del saber erudito queda plasmado en las imágenes del recién nacido y del estúpido. Ambos son la antítesis de la inteligencia calculadora. Recuérdese que en otros capítulos se utiliza la figura del leño, del trozo de madera sin desbastar, que, como el recién nacido y el estúpido, es la representación de la simpleza natural y original, aún no estragada por los conocimientos y los deseos.

▶ B4 57 XIII

Los favores causan sobresaltos porque el hombre da gran importancia a las cosas exteriores, incluida la buena fama o la pérdida de la misma. Esto se debe a que el hombre no ha alcanzado el perfeccionamiento interior. Los hombres de mundo consideran como algo enaltecedor el conseguir el favor de sus príncipes, señores o jefes y, al contrario, como algo vergonzoso el perder dicho favor. Tanto en un caso como en otro, es inevitable un sobresalto temeroso.

La razón por la que se consideran sumamente penosas las «grandes desgracias» que sobrevienen al hombre, es el pretender preservar el propio cuerpo, es decir, el estar dominado constantemente por el temor a perder o no alcanzar la gloria o el favor, a sufrir la humillación o la vergüenza pública. Todas estas grandes desgracias se esfumarán si el hombre es capaz de olvidarse completamente de su propio cuerpo. Desde ese momento, la gloria y los desprecios no podrán alterar su espíritu, y llegará incluso a dejar de considerar la vida y la muerte. Quien de esta manera se olvida y renuncia a su cuerpo es quien en mayor estima lo tiene. Estos son los hombres a los que debe confiarse el «desgobierno».

▶ B53 XLI

En este capítulo se pretende poner de relieve las dificultades que encierra la aprehensión del Tao. Dificultades que brotan de la contradicción existente entre la naturaleza misma del Tao y la forma en que se manifiesta o las formas bajo las que se oculta.

Todos los comentarios coinciden en señalar que «la gran imagen» (大象 *da xiang*) se refiere al Tao. Mientras las cosas, los seres, poseen una forma determinada, el Tao carece de forma, precisamente por ser «la gran imagen». Su indeterminación hace imposible toda percepción del mismo y de ahí se sigue su carácter inefable (cf. capítulo 45). Sólo un espíritu superior es capaz de intuir el Tao. Tal como dice el *Zhuang zi*, «las palabras elevadas no penetran en un oído vulgar».

El *Jianyan* es una obra hoy desconocida. Guo Moruo sostuvo que se trata bien de la obra escrita por Lao Dan o bien de una recopilación de las sentencias de éste realizada por sus discípulos, al modo del *Lunyu* («Analectas») confuciano. El argumento de Guo Moruo es que la frase «la gran blancura parece inmunda; la omnímoda virtud parece no ser bastante» es puesta en boca de Lao Dan en el *Zhuang zi* («Dichos imputados»). Sin embargo, en las versiones antiguas la puntuación no permite asegurar que dicha frase pertenezca al *Jianyan*.

▶ B7 8 XLV

La mayor parte de los comentaristas consideran que este capítulo contiene una descripción del Tao. Sería así un complemento del capítulo A19 en el que se ha hablado ya del movimiento, de las transformaciones del Tao. Aquí, en cambio, se señala que la naturaleza del Tao es reposo, que la actividad del Tao es la no-acción. El Tao actúa en la quietud, sin actuar. El Tao se manifiesta como imperfección, como vacío, como insuficiencia y torpeza; cuando en realidad es la suprema perfección, la plenitud absoluta, la máxima destreza.

En «Bajo el cielo» del *Zhuang zi* se atribuyen a Guan Yin las siguientes palabras, que bien pueden servir para ilustrar este capítulo del *Lao zi*: «Moveos como el agua; cuando quietos, como un espejo; y responded como el eco. Vivid ausentes, como si no existierais; y en silencioso sosiego, como la pureza del vacío. Si os hacéis iguales, viviréis en armonía; y si tenéis ganancia, perderéis» (*Zhuang zi*, «Bajo el cielo», V). Es evidente la identidad de estos pensamientos, que se suponen de Guan Yin, con la idea del capítulo que estamos comentando. Recordemos que Guo Moruo sostiene precisamente la tesis de que el libro fue escrito por Guan Yin.

También en este capítulo la interpretación socio-economicista del *Lao zi* cree encontrar ciertos elementos reveladores. En la sociedad de clases —en la que vive el autor del *Lao zi*—, sociedad fundada sobre la propiedad privada y en la que prevalece el interés individual, la producción sólo teme su 缺 *que* (deficiencia, escasez, imperfección) y la acumulación sólo teme su 冲 *chong* (vacío); aunque se produzcan muchos bienes, existe el hambre y el frío para la mayoría. En cambio, en la sociedad ideal para el *Lao zi*, es decir, en la comuna clanal primitiva, pese al escaso desarrollo económico, el consumo es equitativo, por lo que «su eficiencia (用 *yong*, uso) no sufre merma»; pese a la reducida acumulación, el trabajo y la producción permanecen estables, por lo que «su eficiencia no se agota».

▶ B8 17 LIV

Este capítulo, en el que no deja de apreciarse cierto sabor confuciano, recuerda un pasaje del *Da Xue* (大学) uno de los «Cuatro Libros» de tal escuela.

«Lo bien arraigado» se refiere al *de*: «lo bien abrazado» se refiere al Tao. Arraigado en el corazón y la mente, abrazado en el interior del hombre, ambos no podrán alejarse de quien los conserva y cultiva en sí. Quien cultiva su propia persona conforme a esta razón, se mantendrá en la plenitud de su potencial interior y no necesitará volverse hacia el mundo exterior en una búsqueda vana. Por eso dice que entonces «su virtud será verdadera».

El hombre de virtud acabada, sigue diciendo el capítulo, puede con su gobierno pasivo extenderla a los círculos sucesivos de la familia, la aldea, el Estado y a todo el Imperio (mundo); más, con todo, el sabio taoísta en los diversos niveles de gobierno lo que hace es tomarlos como pretexto para cultivar su propia persona.

Una vez cultivada la virtud, si contemplo desde mi propia persona la persona de los demás, una y otra aparecerán carentes de diferencia entre sí. Y lo mismo ocurrirá entre mi familia, mi aldea y mi Estado y las demás familias, aldeas y Estados; entre el mundo de hoy y los mundos de ayer y mañana.

LIBRO C

▶ C1 61 y 62 XVII y XVIII

Este capítulo puede interpretarse en el marco de la teoría sobre el Estado defendida por el *Lao zi*. En él se hace una exposición de la evolución socio-política, arrancando de los tiempos más remotos en los que el Estado no existía como tal. En esta primitiva comunidad no existía la diferenciación entre *shang* (上, «[los de] arriba», que aquí hemos traducido por «gobernante») y *xia* (下 «[los de] abajo»), de manera que con mayor razón era desconocida toda suerte de respeto o temor a los de arriba, al gobernante. Es posteriormente cuando la sociedad se escinde en clases situándose arriba los poseedores como detentadores del poder; aparecen los próximos (亲 [qin], que hemos traducido por «amar») y los extraños; y aparece, por imposición de las condiciones objetivas, una fuerza «armonizadora», el Estado. Es entonces cuando se ama y elogia al gobernante. Pero al agudizarse esta imposición de respeto hacia el de arriba, aparece el temor al gobernante, que acaba transformándose en desprecio y rebeldía hacia el mismo cuando aquella agudización sobrepasa cierto límite.

En cuanto a la «confianza» (信 xin) a que alude el capítulo, debe ser situada también en el contexto que acabamos de señalar. La confianza establecida bajo unas relaciones sociales de oposición antagónica es, fundamentalmente, una confianza limitada, parcial y relativa; hablando con propiedad, semejante confianza o lealtad no es más que desconfianza.

La parte final corresponde al capítulo 62 (XVIII), a cuyo comentario remitimos al lector.

▶ C2 79 XXXV

La «gran imagen» se refiere al Tao, como ya sabemos por el capítulo B5 («la gran imagen no tiene forma»). Según ciertas interpretaciones, «asir la gran imagen» sería la terminología taoísta que designa la intuición del Tao. Y así, quien intuye y conserva el Tao puede hacer que los hombres vivan en tranquilidad y alegría. Esta tranquilidad y alegría que reina en la comunidad regida por el Tao es permanente y profundamente asentada, no tiene nada en común con la alegría proporcionada por la satisfacción de los sentidos. Al carácter provisional y pasajero de esta última se refiere el *Lao zi* cuando habla de «dulces sones y ricos manjares», ante los que «se detienen los caminantes».

Una interpretación curiosamente forzada es la que hace Yan Fu de los tres caracteres chinos que en el capítulo hemos traducido por «reinan grandísima paz e igualdad». El primero que aparece en el texto, *an* (安, paz), lo traduce por «libertad»; el segundo, *ping* (平, tranquilidad), por «igualdad»; y el tercero, *tai* (太, grande), por «fraternidad».

La imperceptibilidad del Tao, que no puede ser objeto de sensación, ha sido destacada en otros capítulos, así como la inagotabilidad de su función o eficiencia (capítulos B7, y 48 y 50).

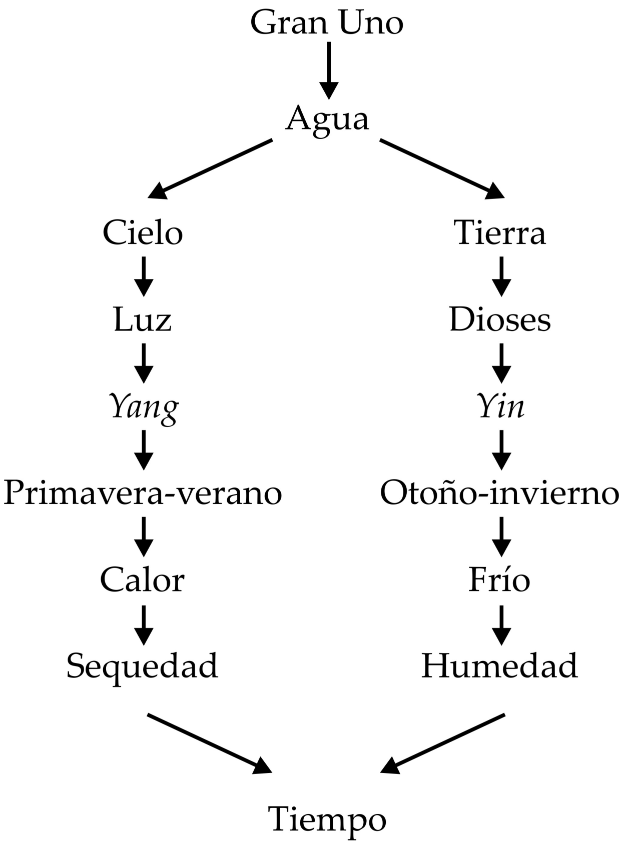
▶ C3 75 XXXI

Este capítulo viene a ser un anatema contra las armas, el recurso a la guerra y la violencia en general. El ser del Tao es contrario a ellas. Los textos posteriores al de Guodian son más explícitos y detallados, y así en ellos se dice que los seres detestan la guerra; cuanto más debe detestarla el hombre. Por dos veces se insiste en esta idea: «quien posee el Tao no las toca», «las armas no son instrumento de caballero». De manera que si, en último extremo, se ve obligado a utilizar las armas, poco importa que el resultado sea la victoria o la derrota, siempre se deberá considerar como un asunto desgraciado, luctuoso; de ahí que se deba tratar la victoria de acuerdo con los ritos funerarios.

Admite el *Lao zi* el recurso a las armas «cuando no se puede menos». Por lo tanto, la negación de las armas no es absoluta; esto parece mostrar que el *wu-wei*, la no-acción o no intervención en el discurrir de los acontecimientos tiene un límite. El carácter absoluto del *wu-wei* se hace aquí relativo, o conserva en su relatividad el carácter absoluto que le es propio. Sin duda que para el *Lao zi* las distinciones «absoluto», «relativo», pertenecen al dominio del «saber» y ante ellas sólo cabe volver la espalda.

Fragmento A

El proceso cosmogónico, tal como se describe en este fragmento, podría esquematizarse de la siguiente manera:



Por otra parte, este texto, inédito, ha proporcionado algunas claves importantes para el esclarecimiento de ciertas nociones, un tanto oscuras, del ideario taoísta de los primeros tiempos. Una de ellas es la relacionada con la expresión *shen ming* (年申明). Por lo general se ha venido interpretando a lo largo de los siglos como una fórmula de significación unitaria; es decir, que ambos caracteres significarían una sola cosa y no dos; cada uno, una. Bajo tal premisa, se ha traducido por 1) «entendimiento», «inteligencia»; 2) «el hacedor de los cambios»; 3) «alma» (灵妙). Sin embargo, este texto de Guodian parece utilizar la expresión en referencia a dos realidades distintas, en tanto en cuanto la relaciona con el Cielo y la Tierra. En ese caso nos hallaríamos ante una situación pareja a la de un pasaje del *Zhuang zi*, donde se nos dice: «El Cielo, noble; la Tierra, plebeya; son los lugares del *shen ming» (El Tao del Cielo*, 2, cit., p. 141). Y aunque no tan palmariamente, en otro pasaje del *Zhuang zi* («Viaje boreal de Entendimiento», II) se vuelve a relacionar *shen ming* con el Cielo y con la Tierra. De manera que no es disparatado apuntar a una interpretación dual del *shen ming: shen* serían los espíritus de la Tierra, mientras que *ming* se referiría a los seres de la luz. Y de ahí sólo hay un paso para establecer unas conexiones muy «luminosas» con el pensamiento ario, cristalizado en los principios del dualismo mazdeísta, y desarrollado en el culto de la luz que aún pervive en el Bon

tibetano y en algunas escuelas del mismo budismo del Techo del Mundo. En el mismo *Zhuang zi* encontramos la expresión *da ming* (大明, «gran luminosidad»), que los comentaristas entienden referida al Sol («Dejar en paz», III). Sol, heliolatría, *svastika*, todo gira en torno a un núcleo interpretativo del universo, y del hombre como parte de él, que parece trascender los estrechos y mezquinos márgenes de una visión «racial» del ser humano: arios y *xantodermos* íntimamente vinculados por una común, originaria, cosmovisión.

EL *LAO ZI* DE MAWANGDUI

▶ 1 XXXVIII

En este capítulo se condensa la crítica social del *Lao zi*, atribuyendo la decadencia moral de su tiempo al abandono del Tao.

Las virtudes confucianas (benevolencia y rectitud), así como los ritos, son objeto de rechazo por cuanto se razonan como inferiores al Tao. El *Lao zi* considera ideal el retorno a la sociedad comunal primitiva, en la cual, al no existir oposición entre los hombres ni diferencias entre superiores e inferiores, los ritos no tenían razón de ser; ni tampoco la bondad y la rectitud, como tales virtudes, al practicar sus miembros el amor y la ayuda mutua.

En esta sociedad ideal, conforme al Tao, los hombres no buscarían una acumulación de conocimientos, carecerían de ambiciones y, fundamentalmente, se realizarían en el *wu-wei*, en la no-acción, en la no intervención sobre el curso natural de las cosas.

La esencia anticonfuciana del capítulo se complementa con una crítica de Mo Di, en cuanto que éste y su escuela consideran pilar de su ética la virtud de la rectitud o justicia (贵义 *gui yi*, «la rectitud es lo más noble»).

▶ 2 XXXIX

El punto más controvertido de este capítulo es la interpretación del carácter *yi* (一 el Uno). Básicamente son tres estas interpretaciones.

- El *yi* es el Tao mismo. Esta elevación de todos los seres a la categoría de la unidad demuestra el progreso de la capacidad de abstracción, en la interpretación del mundo, de los filósofos chinos en la época en que se elaboró el pensamiento del *Lao zi*. Con anterioridad se había recurrido a principios concretos, como los cinco elementos (agua, fuego, madera, metal y tierra) del *Hong fan*, el agua del *Guan zi*, o los ocho elementos del *Yi jing*.
- El *yi* se identifica con Te (Virtud). Mientras que el Tao es el principio general y universal, el Te representa la participación particularizada del Tao en cada uno de los seres. Esta interpretación resulta más verosímil si la comparamos con el capítulo 5.
- El *yi* es el *qi* del *Guan zi*, del que ya hemos hablado en la Introducción.

La segunda parte de este capítulo expresa la postura fundamental del sabio ante los valores sociales establecidos. Es un planteamiento que veremos desarrollarse ampliamente en el capítulo 67 y que a todo lo largo del libro se encuentra simbolizado por las numerosas referencias al agua (vid. capítulo 52). Al mismo tiempo, contiene una fórmula de gobierno: el buen gobernante debe mantenerse en el Tao, y para ello deberá basarse en la humildad y situarse debajo de los demás, practicando el *wu-wei*.

▶ 5 XLII

Algunos filósofos chinos contemporáneos atribuyen gran importancia al comienzo de este capítulo, pues, según ellos, en él se refleja una profunda interpretación del despliegue dialéctico del Tao. Las cuatro primeras líneas se entenderían así: el Tao hace que las cosas («los diez mil seres») alcancen la unidad; la realidad unificada se divide en dos aspectos opuestos; los dos aspectos opuestos producen un nuevo tercero; éste es, a su vez, el origen de la inmensa variedad de los seres.

Otra es la interpretación de Yan Fu: «El Tao es lo primordial, lo absoluto. De él procede el uno. Cuando surge el uno, el Tao se hace relativo y entonces aparece el dos. De la comparación de dos cosas brota su contrario, y aparece el tres».

Modernos comentaristas coinciden en señalar que en el comienzo de este capítulo se ve claramente cómo para el *Lao zi* el Tao es una especie de espíritu absoluto; quedaría asimismo patente el carácter de idealismo objetivo de la doctrina del Tao expuesta en el libro. Algunos llegan, incluso, a afirmar que este capítulo no deja lugar a duda alguna sobre la identificación del Tao con un principio divino.

Los dos soplos vitales (*qi*) se refieren al *yang qi* y al *yin qi*. En este capítulo aparece bien clara la vinculación del *Lao zi* con la escuela del *yin-yang* y con el primitivo pensamiento taoísta del *Guan zi*, expuesto en la Introducción.

La segunda mitad del capítulo insiste en la postura que ya hemos apreciado en el capítulo 2.

▶ 6 XLIII

La idea inicial del capítulo (la debilidad puede triunfar sobre la fortaleza) aparecerá luego desarrollada en el capítulo 43. Sobre una profunda fundamentación metafísica (el no-ser domina el ser), su influencia y aplicación al arte de la guerra se ha prolongado a lo largo de los siglos en la historia china. Desde el *Sun zi* hasta el mismo Mao Zedong, la dialéctica de la transformación de los contrarios ha inspirado a los estrategas chinos, y la historia de las dinastías chinas abunda en ejemplos que corroboran este principio del arte militar.

En el *Lao zi*, sin embargo, domina la toma de posición puramente pasiva. Así, la supremacía de lo débil sobre lo fuerte se realiza en la medida en que se evita la intervención activa sobre el curso natural de los acontecimientos o fenómenos, en la medida en que el hombre, adoptando el principio del *wu-wei*, deja que el Tao universal y el particular de las cosas desplieguen su eficacia. La victoria de lo débil sobre lo fuerte es la ley del Tao; todo momento subjetivo queda, pues, excluido.

«La enseñanza sin palabras» se refiere a la enseñanza del Tao, supuesto que el Tao está oculto y ningún hombre lo puede designar (vid. capítulo 3 [B5]).

▶ 10 XLVII

Todos los comentaristas coinciden fundamentalmente en la interpretación de la teoría del conocimiento del *Lao zi*, a la que está consagrado este capítulo.

Es claro el desprecio del *Lao zi* por la práctica y la experiencia, por cuanto no son de ninguna utilidad para llegar a captar el Tao. Más aún, suponen un obstáculo en la búsqueda del Tao. Por eso dice que cuanto más lejos se viaja (cuanto mayor es la experiencia y el conocimiento del mundo sensible), menos se conoce (la verdad del Tao). El conocimiento sensible queda, pues, descartado. El único camino para conocer al Tao es, una especie de intuición mística, una introspección reflexiva superadora de toda objetividad. Las técnicas concretas para conseguir dicha intuición fueron sin duda técnicas de meditación en las que se inspiró muchos siglos después el *chan* (zen) budista.

En el capítulo 15 (B6) aparece también un rechazo de la experiencia sensible. En el capítulo 54 se desarrolla esta postura hasta negar explícitamente el papel de la inteligencia en el plano del verdadero conocimiento.

▶ 12 XLIX

La idea central de este capítulo se expresa en las dos primeras líneas: el sabio hace suyo el espíritu del pueblo 百姓(*bai xing*). El término chino *bai xing* se refiere al pueblo llano. Y lo que el sabio contempla en el pueblo llano no es el espíritu ingenioso, la habilidad o la inteligencia, sino justamente lo contrario, su simpleza y tosquedad, lejos de todo artificio y de toda ilustración. Así debe ser el espíritu del sabio taoísta, tosco y sin artificio como un trozo de madera sin desbastar 朴(*pu*). El *pu* es el símbolo de esta simplicidad natural del hombre, que se conserva en la medida en que su potencial específico interior (*de*, virtud) no ha sido corrompido por la llamada sabiduría —antítesis de la sabiduría taoísta— y ahogado por la moral.

El *pu* es mencionado explícitamente en los capítulos 76 (A10) y 81 (A7), al igual que la imagen del niño, símbolo de la pureza y simplicidad primitivas y originales del hombre, lo será en el capítulo 18 (A17) y otros.

▶ 13 L

Este capítulo es un fiel reflejo del pensamiento primitivo taoísta que inspira todo el *Nei ye* del *Guan zi*. La doctrina del *yang sheng* («alimentar la vida») se remonta a Yang Zhu y fue recogida por Song Jian, autor del *Nei ye*.

El capítulo es, pues, una descripción del hombre del Tao, del hombre verdadero (真人 *zhen ren*), del hombre de «supremo potencial interior» (至德 *zhi de*, «suprema virtud»), estado al que se llega mediante la práctica del *yang sheng*.

En los otros textos taoístas abundan descripciones semejantes. Así en el libro «Crecidas de otoño» del *Zhuang zi* se lee:

> Quien conoce el Tao, por fuerza comprenderá el orden del universo; quien comprende el orden del universo, no dejará de ver con claridad las contingencias; quien conoce con claridad las contingencias, no podrá recibir daño de las cosas. Al hombre de perfecta virtud, el fuego no le puede quemar, ni las aguas ahogar, ni el frío o el calor causar mal, ni las aves o las bestias causar daño (*Zhuang zi*, «Crecidas de otoño», I).

En «Conocimientos de la vida», otro libro del mismo *Zhuang zi*, se explica que estas características del sabio taoísta no se obtienen «por medio de la inteligencia, de la habilidad, de la tenacidad o del valor», sino porque se «conserva la pureza del soplo vital (qi)». Vemos aquí de nuevo las ideas de Song Jian, y por eso muchos deducen que el *yang sheng* se identifica, en definitiva, con las prácticas necesarias para conservar en su genuina pureza natural el *qi*, el soplo vital, o también el Te, la virtud o el potencial interior.

Este capítulo, que no aparece en el texto de Guodian, ejerció una indudable influencia, decisiva, sobre todo el taoísmo mágico-religioso que se difundió por China a partir de la dinastía Han del Este. Sus recetas para alcanzar la inmortalidad y el convencimiento de la posibilidad de conseguir la invulnerabilidad completa proceden de una interpretación literal de este capítulo, que obviamente no corresponde a la idea del autor del *Lao zi*.

▶ 14 LI

Este capítulo es una exposición de las relaciones entre los tres conceptos-pilares sobre los que se asienta toda la interpretación del mundo del *Lao zi*: Tao (道), Te (德) y *wan wu* (万物, los infinitos seres). Mientras que en el *Zhuang zi* el Tao se identifica fundamentalmente con la Naturaleza, en este capítulo del *Lao zi* se descubre un dualismo creador-conservador, según el cual habría que entender el Te como las leyes del movimiento, de las transformaciones de los seres, que procederían de un principio distinto y anterior: el Tao.

Otros comentaristas, sin embargo, entienden que Tao y Te aparecen en este capítulo —y en todo el libro en general— referidos a una única realidad. El Tao es la sustancia del Te y éste la función o eficiencia del Tao. Prueba de que este capítulo está consagrado a describir el Tao en su eficiencia (*de*, virtud) es, dicen, la línea que cierra el capítulo: «es su nombre ‘misteriosa virtud’».

Tao y Te son para el *Lao zi* modelo de *wu-wei*, del no-actuar. No se imponen a los seres como el *tian ming* («voluntad del Cielo») confuciano sino que dejan que los seres se desarrollen por sí mismos. Ésta es la fundamentación metafísica de las teorías políticas del *Lao zi* y de todo el pensamiento taoísta que, en aguda oposición a la escuela confuciana, van a estar siempre teñidas de un marcado carácter libertario.

Las últimas líneas del capítulo se repiten, bajo distinto contexto, en los capítulos 42 y 54. Ninguno de los tres capítulos aparece en el texto de Guodian.

▶ 15 B6 LII

Este capítulo se ha interpretado desde diversos ángulos. Para unos, el sentido del mismo es como sigue. El mundo tiene un principio: el Tao. El soberano (o gobernante en general) que encuentra a la madre, es decir, que alcanza el conocimiento del Tao, llega entonces a comprender cómo los seres, engendrados por el Tao, se ordenan y disponen por sí mismos. Esto es conocer a los hijos. Y, al mismo tiempo, este conocimiento de la ordenación espontánea de los seres le permite apropiarse plenamente del Tao y hacerse uno con él. Esto es conservar a la madre. De esta manera puede terminar su vida sin haber conocido el peligro ni la perdición, con el poder firme en sus manos.

Otros piensan que aquí el *Lao zi* no se dirige al soberano sino al adepto del Tao en general, proponiéndole un sabio uso del Tao. Todas las cosas deben realizarse en conformidad con él. No se debe hacer mal uso de la inteligencia ni apoyarse exclusivamente en las propias fuerzas. Se debe, en cambio, contemplar el mundo a la luz del Tao, ser fuerte en la debilidad, apartarse de las cosas materiales («cerrar puertas y tapar orificios») para conservar el Tao en nuestro interior.

Conviene subrayar el énfasis del capítulo en el rechazo del conocimiento de la realidad exterior mediante los sentidos y la inteligencia. Debemos tapar los orificios del sentido, cerrar las puertas del saber, pues sólo así se pueden evitar los padecimientos que aquejan a los hombres alejados del Tao en medio de su erudición.

Finalmente, tenemos la interpretación de la madre no como referida al Tao, sino como símbolo de esa sociedad primitiva, ideal, hacia la que el *Lao zi* propone «retornar».

Enérgica diatriba contra los poderosos de su tiempo, el capítulo presenta el contraste entre el lujo y despilfarro de los nobles y ricos, y de su vida ociosa, frente a la miseria del pueblo, condenado al hambre y privado de la tierra. La causa de tal situación es que ya no reina el Tao entre los hombres. Y la culpa de que no reine el Tao entre los hombres recae de lleno en los «sabios gobernantes» que con su intervención han quebrado y desorganizado el orden natural. El *Zhuang zi* desarrolla esta idea en los «Desvalijadores de arcas»:

> Aparece el sabio, y tras él el bandido. Sólo derribando a los sabios y liberando a los bandidos, volverá a reinar el orden en el mundo… Muertos los sabios, ya no habrá bandidos, y en el mundo reinará la paz y cesarán los conflictos. Si los sabios no mueren, no dejará de haber bandidos… Preconizan los unos benevolencia y justicia para enmendar a los hombres, y los otros roban con benevolencia y justicia. ¿Cómo se sabe que esto es así? Quien roba una hebilla sufre pena de muerte, quien roba un Estado se converte en un gran señor feudal, y en las puertas de los señores feudales verás escrito «benevolencia y justicia» (*Zhuang zi*, «Desvalijadores de arcas», I).

▶ 21 LVIII

Este capítulo, que no aparece en el texto de Guodian, es claramente una prolongación del anterior. El gobierno difuminado es el gobierno del *wu-wei*, de la no-intervención, que aquí aparece directamente contrapuesto al gobierno vigilante, es decir, al gobierno activo y minucioso que se impone al pueblo y lo constriñe mediante los ritos y las prohibiciones. Semejante situación política causa, según el *Lao zi*, la pérdida de la honradez primitiva y origina un estado de degeneración moral. Por eso el *Lao zi* considera el desarrollo operado desde la comuna primitiva (en la que no existía un gobierno activo, ni forma alguna de poder establecido) hasta la sociedad jerarquizada de su tiempo como algo antinatural, como una transformación que no se ajusta a las leyes de la Naturaleza, como un alejamiento del Tao. Y así, es una constante de la obra la exhortación al retorno a la sociedad primitiva, sin jerarquías y sin propiedad privada, en la que se realiza con toda su pureza la identidad del Tao.

También se refleja en este capítulo el pensamiento dialéctico del *Lao zi*: la transformación de los contrarios, ya planteada en el capítulo 4 (A19, «el movimiento del Tao es transformación de los contrarios»), es ejemplificada ahora con el movimiento en dirección de sus contrarios de la felicidad, la normalidad y la bondad.

▶ 23 LX

En «Comentarios sobre el Lao zi» del *Han Fei zi* se encuentra el más completo comentario de este capítulo del *Lao zi*. Lo reproducimos a continuación:

> Si un artesano cambia varias veces de oficio no conseguirá realizar nada bien; un hombre que trabaja, si constantemente se desplaza de un lugar a otro no hará más que fatigarse y nada conseguirá. Si un hombre al trabajar malgasta la mitad del día, al cabo de diez días habrá malgastado cinco días de trabajo; si son diez mil hombres los que en su trabajo malgastan la mitad del día, al cabo de diez días habrán malgastado cinco mil días de trabajo. Vistas así las cosas, cuantos más sean los hombres que cambian de oficio mayores serán las pérdidas. Si las leyes se modifican, también variará lo que es objeto del esfuerzo del pueblo, y esto es lo que llamamos cambiar de oficio. Por eso, desde el punto de vista de la razón, si se utiliza el cambio frecuente de los trabajos emprendidos, se obtendrán escasos resultados; si al freír un pequeño pescado se le da demasiadas vueltas, el arte del cocinero no podrá dar su juego; cuando se gobierna un gran Estado, si continuamente se modifican las leyes, el pueblo sufrirá. Por eso el soberano que posee el Tao considerará muy importante la paz de su Estado y no modificará las leyes a la ligera. Por eso dice el *Lao zi*: «Regir un gran Estado es como freír un pequeño pez».
>
> Cuando un hombre enferma siente un gran respeto por el médico; cuando le asalta a uno la desgracia se teme y reverencia a los espíritus. Cuando un sabio gobierna, el pueblo restringe sus deseos; cuando han disminuido los deseos, el cuerpo y el soplo vital se armonizan y los movimientos del hombre se conforman a la razón; cuando los movimientos del hombre se conforman a la razón, las desgracias disminuyen. Cuando el cuerpo no padece ningún tipo de enfermedad, ni de fuera se padece castigo o amenaza de ejecución, los espíritus son considerados con total despreocupación. Por eso dice el *Lao zi*: «cuando el mundo es gobernado conforme al Tao, los espíritus no poseen ningún poder maléfico». En tiempos de paz, los espíritus no causan desgracias a los hombres. Por eso el *Lao zi* dice: «no sólo los espíritus no poseen ningún poder maléfico, sino que los espíritus son incapaces de dañar a los hombres».
>
> Cuando los espíritus actúan y hacen al hombre enfermar, decimos que los espíritus dañan a los hombres; cuando el hombre expulsa a los espíritus, decimos que el hombre daña a los espíritus. Cuando el pueblo quebranta la ley, decimos que el pueblo daña al superior; cuando el soberano castiga a alguien en aplicación de la ley, decimos que el superior daña al pueblo. Si el pueblo no quebranta la ley, el soberano no utilizará la ley para castigarle; de esto decimos que el superior no daña al pueblo. Por eso dice el *Lao zi*: «tampoco el sabio causará daño alguno». Como el de arriba no daña al de abajo, el de abajo no daña al de arriba, los hombres no dañan a los espíritus, los espíritus no dañan a los hombres, a todo esto llamamos «unos y otros no se dañan mutuamente».

▶ 24 LXI

La idea central de este capítulo es la importancia que en la relación entre Estados corresponde al principio de la debilidad e inferioridad. No sólo el pequeño Estado debe ser humilde si quiere sobrevivir, sino que también el Estado poderoso debe basarse en la razón dialéctica de «la fortaleza reside en la debilidad» si quiere dominar el mundo. En caso contrario, si no sopesa su virtud, si no calcula sus fuerzas y se empeña en imponerse por la fuerza, el pequeño Estado perecerá, pero tampoco durará mucho tiempo el Estado poderoso. Pues si éste, apoyado en su fuerza, humilla al débil y, basado en su grandeza, ultraja al pequeño, provocará la indignación y rebelión de todos los demás Estados, y, al final, su fuerza y grandeza nada podrá ante la unión de los débiles y los pequeños; su ruina será inevitable.

Aunque el *Lao zi* se dirige a ambos, al grande y al pequeño, en su exhortación, el sentido profundo del capítulo apunta, sobre todo, al Estado poderoso, para el que resulta más difícil rebajarse en su grandeza. Esa es la razón de que el capítulo se abra y se cierre insistiendo en la misma idea: es necesario que el Estado poderoso se mantenga debajo. Este punto de vista volverá a ser resaltado en posteriores capítulos (29 [A2], 43 y 52).

Otra versión de las líneas 14 y 15 de este capítulo traduce los caracteres *bing xu ren* (并畜人, «acoger y alimentar al otro») por «esclavizar»; y los ideogramas *ru shi ren* (入事人, «entrar al servicio del otro») por «someter a servidumbre». Se aludiría aquí a la costumbre de la época consistente en tratar a los prisioneros de guerra como criminales cuyo destino es la esclavitud. La intención de esta referencia del *Lao zi* a la sociedad de su tiempo se entiende si la comparamos con la sociedad ideal, descrita en el capítulo anterior, en la que «los sabios (gobernantes) no causan daño alguno».

▶ 25 LXII

Este capítulo viene a ser un panegírico del Tao. El Tao sirve a todos los seres (abarca a todos los seres) por cuanto todo nace del Tao, por él es nutrido y de él recibe la forma. Si el hombre no se aleja del Tao, el Tao no le abandonará. Si en sus palabras y actos el hombre se atiene a un principio de Tao gozará de respeto y se situará por encima de los otros hombres; cuanto más si alcanza a poseer la plenitud del Tao. Comparado con él, los más grandes honores y los lugares más encumbrados resultan insignificantes, puesto que el Tao es señor de todas las cosas y lo más noble del universo.

Puede compararse este capítulo con los capítulos 14, 48, 69 (A11), 71, 76 (A10), 78, que se consagran también fundamentalmente a la exposición de la naturaleza del Tao.

Los puntos controvertidos del capítulo se sitúan en los términos «no buenos» (不善 *bu shan*) y «los que han cometido delito» (有罪 *you zui*). Según la mayoría de los comentaristas, sirven al *Lao zi* para patentizar la universalidad del Tao, que a nadie excluye, pero sin hacer referencia a un grupo social determinado. Para otros, tienen una significación más específica. Designan a los esclavos y por esto, dicen, en el capítulo se los describe como «rechazados» por la sociedad. Su liberación de la culpa gracias al Tao puede entenderse, bien como puramente ideal, libres en su unión al Tao pero permaneciendo esclavos, bien como liberación realmente obtenida por el retorno a una sociedad comunal de la que queda excluida toda forma de esclavitud y de opresión.

▶ 26 A8 LXIII

Vid. Comentario a A8.

▶ 28 LXV

La interpretación de este capítulo divide a los comentaristas en dos tendencias.

Están, por un lado, quienes ven en el capítulo una receta de gobierno. La clase política debe «embrutecer al pueblo». La expresión china 愚之 (*yu zhi*) permite incluso esta traducción, en vez del comedido «mantener en la ignorancia». De esta manera, se piensa, el pueblo resultará fácil de gobernar.

Esta interpretación es la de muchos filósofos chinos de la época moderna. Guo Moruo, a la hora de defenderla, advierte que estas palabras del *Lao zi* con su referencia a los antiguos no tienen confirmación en ningún otro libro taoísta. Admite la posibilidad de que sean una enseñanza conservada de Lao Dan o, al menos, un desarrollo de la misma por Guan Yin.

Esta primera interpretación arranca de una valoración global de la ideología del *Lao zi* como reflejo de los intereses y sentimientos de una parte de la nobleza esclavista, mientras que otros ven en el *Lao zi* las aspiraciones de los pequeños propietarios agrícolas que, arruinados en muchos casos por las guerras frecuentes y la presión de los nobles y terratenientes, añoran la paz y seguridad de aquella edad de oro: la sociedad comunal primitiva.

Para la segunda interpretación, el mantener al pueblo en la ignorancia no puede entenderse como un mero ingenioso procedimiento para conservar el poder y consolidar la propia dominación sobre el pueblo, sino dentro de un contexto más amplio. Estaríamos de nuevo ante esa sociedad ideal en la que la anarquía es causa y efecto de un orden natural, no impuesto; una sociedad inmune a todos los males de la sociedad jerarquizada, en la medida en que se priva a los «inteligentes» de la posibilidad de desbaratar ese orden con la intervención de su «inteligencia».

▶ 30 LXXX

El texto de Mawangdui arrojó cierta luz en su día sobre la interpretación de los capítulos precedentes. En efecto, el presente capítulo aparecía en las versiones hasta entonces conocidas desplazado al final de la obra y, por tanto, fuera de un contexto correspondiente. Las copias de Mawangdui lo presentan, en cambio, como concreción de los dos capítulos precedentes, y, por ende, confirma la tesis de los que ven en ellos los pilares ideológicos de la «kalípolis» laoziana.

Aquí mejor que en ningún otro capítulo se ve que para el *Lao zi* el ideal del futuro es un retorno al pasado remoto, a la primitiva comuna clanal. En ella aún no había surgido la producción mercantil y las relaciones de cambio (renuncia a desplazarse); no existen aún relaciones de tráfico viajero (no se montan barcos ni carros); las armas son instrumentos del trabajo social dedicado a la caza y la pesca y no, como en formaciones sociales posteriores, instrumento de conquista; la civilización con su carga de inteligencia y conocimientos no ha enturbiado aún la pureza y sencillez originales (sistema de nudos). En resumen, como reinan la libertad (natural espontaneidad), la igualdad y la fraternidad comunal, los hombres llevan una vida feliz y tranquila (encuentran sabrosa su comida, hermosa su ropa, alegres sus costumbres y tranquilas sus moradas).

En este capítulo se expone, pues, la meta; el camino, lo explica en otros capítulos (particularmente, los 47 y 63 [A1]).

▶ 31 LXXXI

Las cuatro primeras líneas del capítulo recuerdan de cerca el inicio del capítulo 19 (A15) («el que sabe no habla, el que habla no sabe»), así como la sentencia final del capítulo 43 («las rectas razones parecen significar lo contrario»). Recuérdese lo expuesto en el comentario del capítulo A15 sobre el carácter *wu ming* del Tao.

De este capítulo se han hecho dos lecturas. La tradicional lo interpreta desde el ángulo estrictamente individual del perfeccionamiento del sabio taoísta. Cuando éste llega a poseer la plenitud del Tao, se sitúa voluntariamente en la humildad, «pierde voluntariamente» al situarse en el lugar inferior, en el lugar que las gentes aborrecen (capítulo 52). Pero de esta manera, aunque inevitablemente sufre menoscabo un cierto tiempo, en realidad acaba consiguiendo gran beneficio («posee cada vez más») pues está cerca del Tao.

La otra lectura interpreta el capítulo desde una perspectiva social. En la sociedad ideal del *Lao zi* los intereses colectivos e individuales se funden en una identidad de coincidencia. Quien obra para los demás está obrando en beneficio propio; quien entrega a los demás entrega para sí mismo y por eso posee cada vez más. Al ser común la propiedad, no puede darse lucha ni rivalidad y tampoco existe razón que justifique la acumulación privada.

▶ 32 LXVII

Las seis primeras líneas se refieren al Tao. El Tao es lo más grande porque abarca a todos los seres, pero no se asemeja a ninguno puesto que es «la forma que no tiene forma, la imagen incorpórea» (capítulo 58). El resto del capítulo, tras este inciso sobre la grandeza del Tao, reanuda el hilo de los anteriores capítulos. Aparece centrado en las «tres preseas», que pueden entenderse sin dificultad sobre el telón de fondo de la sociedad ideal. El amor reina en ella al no existir antagonismos; el empleo de la fuerza o de la violencia no tiene allí cabida. La sobriedad viene dada con naturalidad, ya que el desarrollo o crecimiento económico no es la meta del hombre; la reproducción del dinero y las riquezas no existe. El no atreverse a ser el primero equivale a decir que nadie se arroga el derecho de dominar a los demás; la administración de esta sociedad se basa en una acracia espontánea y natural.

Las relaciones de dominación suponen una injusticia, y de ellas surge la autoridad detentadora del poder. Su dominación es relativa, pues están llamados a convertirse en dominados por obra de la transformación dialéctica de los contrarios. Inversamente, como en la sociedad ideal no se dan relaciones de dominación, podemos hablar del 先(*xian*, «ser el primero») absoluto; dominar y ser dominado se identifican y resultan todos dominantes.

▶ 33 LXVIII

Es este un capítulo de marcado carácter militar. La guerra, como cualquier otro fenómeno, como cualquier actividad humana, debe conformarse al Tao. Ya se ha dicho que es propio del Tao no luchar, que el Tao ocupa el lugar inferior y se sitúa en la debilidad. De aquí precisamente extraen su inspiración los fragmentos del *Lao zi* consagrados al arte de la guerra. Con su profundo instinto dialéctico, el libro descubre la debilidad real de la fiereza aparente del estratega militar y cómo quien busca activamente la victoria acaba siendo derrotado. Y esto sucede por no actuar «en armonía con el Cielo», es decir, conforme a las leyes naturales que rigen las mutaciones de los seres.

Éstos que pudiéramos llamar principios absolutos del arte de la guerra, inspirados en la doctrina del Tao, los encontramos explicitados y particularizados en el *Sun zi* en forma de recetas prácticas, operativas. El «no entablar combate con el enemigo» debe entenderse dentro de la estrategia de «primero retroceder para atacar luego los puntos débiles del enemigo», que caracteriza el arte de la guerra del *Sun zi*. Y más patente aún se hace la correspondencia entre las dos obras en la sentencia: «un buen estratega somete al ejército enemigo sin combatir» (*Sun zi*, *Mou gong pian*). El simbolismo del agua, como se verá más adelante, es también común a ambos.

▶ 34 LXIX

Continuando el capítulo anterior, en éste se exponen una serie de principios tácticos del arte militar. Pueden enfocarse desde el ángulo estrictamente castrense o desde una perspectiva ético-filosófica.

Desde el punto de vista de la estrategia militar se recomienda, en primer lugar, comenzar adoptando una táctica pasiva, no tomar nunca la iniciativa; dejársela al adversario para que descubra sus puntos débiles, mientras nosotros, con nuestra pasividad, ocultamos la fuerza propia. Éste es el sentido del no ser anfitrión (iniciativa, actividad) sino huésped (actitud pasiva, expectante), del retroceder y no avanzar.

En segundo lugar, se recomienda la táctica del engaño. Es la idea central del *Sun zi*: «el arte de la guerra es el arte del engaño» (*Sun zi, Ji pian*). Desplazarse simulando lo contrario; encubrir nuestras intenciones de ataque, nuestra capacidad y fuerza de combate. Todos estos puntos de los párrafos centrales de este capítulo coinciden con la táctica del «cuando puedas atacar, finge que no puedes; cuando quieras atacar, finge que no quieres» (ibid.).

En tercer lugar, se recomienda no menospreciar nunca al adversario. Quien desprecia al adversario no se preocupa de conocerlo. El desconocimiento del adversario conduce fácilmente a la derrota. Por eso dice Sun Wu: «conócete a ti mismo y conoce al enemigo, y podrás librar cien batallas sin correr riesgo de derrota» (*Sun zi, Mou gong pian*).

Tratado desde la perspectiva del Tao, el capítulo viene a insistir en las tesis del no-luchar y del situarse en inferioridad. La actitud pasiva no es función de una estrategia práctica, sino reflejo de la postura vital contraria al combate del taoísta («el Tao no lucha»). Por eso concluye el capítulo diciendo que, en igualdad de condiciones, vence aquel que se lamenta, es decir, el que combate forzado por su adversario.

▶ 35 LXX

Las palabras del *Lao zi*, sus enseñanzas, son fáciles de entender y de practicar. Su doctrina es la razón de la debilidad y de la humilde inferioridad. Sin embargo, los hombres, llenos de prejuicios, luchan por hacerse fuertes y poderosos, no quieren estar debajo ni retroceder. Rechazan la razón de la debilidad, porque no alcanzan a ver que el principio «lo débil vence a lo fuerte» es una verdad objetiva. Como no captan esta verdad, su conducta no puede adaptarse a ella. No la comprenden porque no llegan a conocer «el origen de mis palabras y señor de mis actos», que no es otro que el *wu-wei*, la no-actuación, la esencia misma del Tao.

La expresión «raros son los que conocen, con lo que resalta mi valor» no debe interpretarse, dicen algunos comentaristas, en el sentido literal de una orgullosa autoalabanza del autor del *Lao zi*. Sería más bien un procedimiento retórico para resaltar cuán lejos habían llegado en su abandono del Tao los hombres de su tiempo. Según estos mismos comentaristas, tras esas palabras se esconde una profunda aflicción.

▶ 36 LXXI

En este capítulo se aprecia el antagonismo entre la actitud taoísta y la confuciana frente al problema del conocimiento. Dice Confucio: «You (Zilu, discípulo de Confucio), te voy a enseñar cuál es la actitud correcta ante el saber y el no saber. Conocer es conocer, no conocer es no conocer; esta es la actitud inteligente» (*Analectas, Wei zheng*).

La actitud «no inteligente» del taoísmo ante el conocimiento queda expuesta con mayor amplitud en el *Zhuang zi*:

> En esto, Gran Pureza preguntó a Infinito:
>
> —¿Conocéis el Tao?
>
> —No lo conozco —respondió Infinito.
>
> Después preguntó a No-actuar, y No-actuar respondió:
>
> —Conozco el Tao.
>
> —El Tao que conocéis, ¿admite diferencias? —tornó a preguntar.
>
> —Las admite —respondió.
>
> —Y ¿cómo son esas diferencias? —prosiguió preguntando.
>
> —El Tao que yo conozco —respondió No-actuar— puede ser noble y puede ser vil, puede contraerse y puede expandirse. Esas son las diferencias del Tao que yo conozco.
>
> Gran Pureza hizo relación de tales razones a Sin-principio, y le preguntó:
>
> —De esta manera, Infinito no conoce el Tao y No-actuar sí lo conoce. ¿Quién de los dos dice verdad, y quién yerra?
>
> —El que no conoce es profundo —respondió Sin-principio—, y el que conoce superficial. El que no conoce ha llegado al interior, y el que conoce se ha quedado en lo exterior.
>
> Entonces Gran Pureza, alzando la cabeza, exclamó:
>
> —¡El no conocer es conocer! ¡Y el conocer es no conocer! ¿Quién conoce el conocimiento que consiste en no conocer?
>
> (*Zhuang zi*, «Viaje boreal de Entendimiento», VII)

Otro taoísta que mantiene unas posturas similares, muy claras, es Shen Dao, si admitimos la semblanza que de él hace el mismo *Zhuang zi*:

> Por eso Shen Dao rechazaba los conocimientos y descartaba su propio yo, y sólo hacía lo que no podía menos de hacer. Su principio y razón era dejarse llevar por las cosas. Decía: «Quien se empeña en conocer lo que no conoce, se verá atado por el conocimiento y acabará perjudicándose a sí mismo». Se acomodaba siempre a la naturaleza de las cosas y no ocupó cargo alguno, sino que se mofaba de la alta estima en que el mundo tiene a los sabios; libre y sin norma alguna de conducta, negaba la grandeza que atribuye el mundo a los grandes sabios. Conformándose al rodar de las cosas, con ellas se movía y mudaba. Rechazaba la distinción entre lo verdadero y lo falso, o el bien y el mal, con lo que excusaba el verse comprometido. No tomaba como guía el talento y la reflexión, ni sabía de diferencias entre el antes y el después; simplemente ahí estaba plantado, altivo como una roca. Sólo andaba cuando le empujaban; sólo avanzaba, cuando tiraban de él. Se movía en remolinos como el viento, revoloteaba como una pluma, giraba cual piedra molar. Conservábase íntegro.
>
> (*Zhuang zi*, «Bajo el cielo», IV)

▶ 37 LXXII

Las dos primeras líneas del capítulo ofrecen cierta dificultad de interpretación, por lo que el comentario se hará considerando las dos posibilidades de interpretación y traducción del carácter 畏 *wei* (temor o poder).

Algún comentarista ve en «la pérdida de miedo (al poder)» la condición para el retorno a la sociedad primitiva, en la que el «gran poder» es el poder de todos y, por tanto, la negación del poder, o sea la anarquía.

Otros comentaristas, en cambio, interpretan la frase y el resto del capítulo en distinto sentido, apoyándose en la traducción de 大 威 *da wei* («gran poder») como «gran temor». Se trata, según éstos, de descubrir las consecuencias de un gobierno tiránico que con su poder y autoridad oprime al pueblo. Éste, cuando la opresión llega a hacerse insoportable, acaba rebelándose sin temer ya las ejecuciones. Llegado ese momento, el gobierno también comenzará a temer (el «gran temor»). Por eso siguen detrás, en el capítulo, varias consideraciones sobre cómo conseguir que el pueblo «no manifieste disgusto». El sabio gobernante se caracteriza por no emplear procedimientos coercitivos: no oprime, no agobia; es decir, su gobierno es el gobierno del *wu-wei*, que permite al pueblo la holgura material y, sobre todo, espiritual.

El sabio gobernante «no se exhibe», «no se ensalza», esto es adoptar la postura de «situarse debajo», de la que han venido hablando los capítulos precedentes.

▶ 38 LXXIII

La primera mitad del capítulo recoge una nueva admonición para que se renuncie a la fuerza. «De la aversión del Cielo, ¿quién conoce la razón?». Si incluso el sabio encuentra difícil el conocimiento del Cielo, cuánto más los hombres que carecen de la clarividencia del sabio. Por eso, tanto el temerario como el que no lo es, no pueden dejar de sopesar el beneficio y el daño, con vistas a evitar una conducta contraria a la razón que provocaría las iras del Cielo.

La segunda mitad nos habla de la función del Tao. Función y sustancia son inseparables. La sustancia lo es de una función, y la función lo es de una sustancia. En este capítulo descubrimos que la sustancia del Tao es no luchar, no hablar, no ser llamado, no apresurarse, mientras que su función es vencer, responder, acudir, establecer planes. Resumiendo, se puede decir que la sustancia del Tao es el *wu-wei*, la no-intervención; y su función es el 无不为(*wu bu wei*), el no haber nada que deje de ser hecho por él.

Yang Rongguo cree descubrir en las dos líneas finales del capítulo una prueba de que el Tao no es algo contrario al pensamiento teológico de una voluntad celestial. En su opinión, lo que hace el *Lao zi* es reemplazar un dios personal activo por un espíritu absoluto, el Tao, cuya naturaleza es el «no actuar sin que nada haya que deje de hacerse».

▶ 39 LXXIV

Un gobierno enérgico, con numerosas reglamentaciones y prohibiciones y severos castigos, termina haciendo que el pueblo deje de temer a la muerte. En tales circunstancias resulta absurdo recurrir a la pena capital para atemorizar al pueblo. Si, con todo, se emplean las ejecuciones ejemplares, imaginando que nadie se va a atrever después a rebelarse, la realidad misma se encargará de evidenciar la inoperancia de tales medidas. Las infracciones de la ley, las sublevaciones no cesarán.

Los seres del mundo nacen y mueren inexorablemente; existe, pues, un verdugo escondido, el Tao del Cielo, la ley de la Naturaleza, a quien está encomendada la tarea de matar. Mas los gobernantes de este mundo a menudo se arrogan un derecho que no les corresponde. Disponen arbitrariamente de la vida de la gente y, en el colmo de su descaro, pretenden «hacer justicia en nombre del Cielo». A los tales se refiere el final del capítulo cuando alude a quienes sierran la madera en lugar del carpintero. Nunca tendrán un buen fin.

Ciertos comentaristas suponen que «matar en lugar de quien lo tiene a su cargo» se refiere directamente al antiguo ritual consistente en sacrificar a los prisioneros. Esta interpretación parece un tanto forzada, puesto que en la época en que se compuso el *Lao zi* semejante costumbre había sido ya prácticamente sustituida por la más productiva esclavización (vid. capítulo 24).

▶ 40 LXXV

Si en el capítulo anterior se había criticado la técnica de gobierno basada en la dureza de los métodos represivos, ahora la crítica se profundiza hasta las más hondas raíces económicas y políticas del fenómeno.

Al constatar las cada día más agudizadas contradicciones sociales de su tiempo, el *Lao zi* descubre el origen de las mismas en la opresión del campesinado por parte de los poderosos, como se ha visto ya en el capítulo 16, y que el desencadenante de los levantamientos y sublevaciones populares no es sino que «los gobernantes actúan».

Estos gobernantes, al tiempo que explotan al pueblo, lo empujan a la búsqueda de la vida, a sumergirse en una actividad que tiene como meta el *carpe diem*, un disfrute material. Ahora bien, inversamente a las previsiones de los gobernantes, el amor a la vida se convierte en su contrario, el desprecio de la muerte, y los casos de rebelión popular se multiplican.

¿Cómo debe, pues, ser el gobierno capaz de evitar la situación descrita, caracterizada por el enfrentamiento y los desórdenes y basada en las contradicciones y la injusticia? La respuesta ya la hemos encontrado en el capítulo 20 (A16), en boca del sabio. Sus palabras son la exposición de la teoría política del *Lao zi*. En esencia, su gobierno ideal es la negación del gobierno. El gobernante ideal es el que no gobierna, el que permite con su no-intervención que todas las cosas se encaucen por sí mismas de forma natural. Habrá desaparecido, entonces, todo poder político y aparecido el orden verdadero.

▶ 41 LXXVI

Filosofía de la debilidad. Así es como puede definirse el pensamiento del *Lao zi*. Este capítulo gira precisamente en torno a esta idea eje, que sirvió a otros filósofos chinos próximos al autor o autores del libro para caracterizarlo y distinguirlo de las otras escuelas de aquel tiempo.

«Lao Dan tenía en gran estima la debilidad», dice el *Lüshi Chunqiu (Bu er pian)*. Y Xun Kuang resume el pensamiento del *Lao* zi dicendo que daba importancia a un aspecto, 曲 *qu* («lo doblado», la injusticia, lo débil), y descuidaba el otro, *shen* («lo erguido», la reparación de la injusticia, lo fuerte), (Xun *zi*, *Tian lun*).

Esta filosofía de la debilidad se entiende sobre la base de una visión dialéctica del universo. «La debilidad es atributo de la vida», «el árbol vigoroso se quiebra». Dos capítulos después profundiza en la razón dialéctica de la transformación de los contrarios y dice: «lo débil vence a lo fuerte». La verdadera fortaleza es la debilidad; de ahí que el presente capítulo concluya diciendo: «arriba está lo que es débil y lo que es blando».

Hay que señalar también que en este capítulo aparece el recurso a términos agrícolas, lo cual puede derivar de las más antiguas fuentes de inspiración del pensamiento taoísta, relacionadas con la agricultura. Otras referencias en este mismo sentido podemos contemplarlas en los capítulos 22 (B1) y 52.

▶ 42 LXXVII

Este capítulo es de gran importancia en orden a establecer cuál era en la mente de los primeros taoístas la naturaleza del Tao. Si ya antes muchos estudiosos del libro habían dicho que en este capítulo se observaba que para el *Lao zi* el Tao no es una realidad puramente espiritual, en cuanto que lo entiende como la ley del movimiento de la Naturaleza, ahora los antiguos textos descubiertos corroboran esta opinión. Pues, ciertamente, es particularmente reveladora la circunstancia de que lo que el texto A de Mawangdui llama «Tao del mundo» sea posteriormente denominado «Tao del Cielo». Es por tanto evidente, al menos en este capítulo, la originaria inserción del Tao en los seres, en la realidad material.

En otros pasajes del libro, sin embargo, parece como si el autor se dejara arrastrar por la preocupación de distinguir el Tao de las cosas materiales concretas para evitar el error de los primeros materialistas; en esos pasajes insiste excesivamente en marcar la diferencia entre el Tao y los seres hasta acabar rompiendo la relación entre ambos e, incluso, oponiéndolos entre sí. En ellos se encuentra el origen de las posteriores tergiversaciones idealistas acerca del Tao, que tuvieron en Wang Bi su máximo exponente.

Es de señalar que los pasajes de tonalidad idealista del *Lao zi* se sitúan preferentemente en el *Dao jing* (Libro del Tao), es decir, en la que hasta ahora se consideraba primera parte de la obra y que en las copias de Mawangdui aparece detrás. Esto apuntaría en el sentido de que la obra fue escrita por diferentes autores durante un período de tiempo relativamente prolongado, a lo largo del cual el primitivo materialismo de la doctrina del Tao evolucionó hacia posiciones idealistas.

▶ 43 LXXVIII

El agua se utiliza aquí como símbolo y ejemplo del principio: «lo débil vence a lo fuerte». Nada puede resistir algo tan blando y suave como el agua. Esto es un hecho de experiencia.

En las antiguas obras acerca del arte de la guerra son frecuentes las alusiones al agua. Sun Wu dice en su libro:

> La táctica militar se asemeja al agua. El agua en su discurrir evita alturas y se lanza hacia abajo; la táctica militar consiste en evitar los puntos fuertes del enemigo y atacar sus puntos débiles. El agua acomoda su curso a la configuración del terreno, la táctica militar consiste en establecer los planes para conseguir la victoria basándose en las condiciones del enemigo (*Sun zi, Xu shi pian*).

Otro gran estratega del siglo −IV, Sun Bin, en su obra *Sun Bin bing fa*, compara la guerra con la navegación, que debe acomodarse a la razón objetiva de las aguas: no se puede navegar contracorriente.

El agua siempre tiende a situarse en lugares inferiores; cuando encuentra en su camino una roca, la rodea y prosigue, incontenible, su discurrir. El agua fluye, pues, sometiéndose a las condiciones del terreno. El arte de la guerra debe imitar al agua. Se debe actuar en consonancia con los cambios operados en el enemigo. Evitar siempre sus puntos fuertes para poder atacar sus puntos débiles; en el primer caso se es débil en apariencia, en el segundo se manifiesta la propia fortaleza.

Sin embargo, un aspecto importante, que en el *Lao zi* parece olvidado (o tal vez ha sido deliberadamente descartado), se percibe claramente en el pensamiento militar del *Sun zi*: el principio «lo débil vence a lo fuerte» sólo es válido si se cumplen unas determinadas condiciones y si se ajusta a una posibilidad real. Sobre todo, en el *Sun zi* se resalta el factor subjetivo capaz de llevar a la práctica tal principio. Este punto de vista, se ve fácilmente, está en claro desacuerdo con el *wu-wei* del *Lao zi*.

La idea inicial atribuida al sabio en este capítulo, «sólo quien hace suyos los oprobios del Estado, es digno de llamarse señor del país», es puesta por el *Zhuang zi* en boca de Lao Dan (*Zhuang zi*, «Bajo el cielo», V). Es otra prueba, sostiene Guo Moruo, de que el *Lao zi* es el comentario de Guan Yin a las sentencias de Lao Dan (cf. capítulos 3 [B5] y 20 [B16]).

Asumir los oprobios del Estado quiere decir sufrir la injusticia. Para el *Lao zi*, la debilidad (*rou ruo*) y el padecer injusticia (*qu*, «tuerto», «torcido») son ideas superpuestas, como luego veremos en el capítulo 67.

La última línea del capítulo debe entenderse dentro de la doctrina de la inefabilidad del Tao, de la que se ha hablado en los capítulos 18 [B15] y 31.

▶ 44 LXXIX

La expresión 大怨(*da yuan*), que hemos traducido por «gran injusticia», podría referirse a la apropiación particular o individual de la tierra que originó la contradicción (injusticia, resentimiento) inherente a las posteriores sociedades no comunitarias. «Conservar la mitad izquierda del contrato» simboliza la sociedad primitiva, sin propiedad privada, donde no existe *da yuan*, ni necesidad de conciliación. Es una sociedad basada en la unidad sin oposiciones, conforme a la justicia (合义 *he* yi). Todos en ella trabajan y todos poseen las herramientas necesarias. Ésta es la sociedad «que posee la virtud» (有德 *you de*), en la que las condiciones de trabajo son en sí mismas un contrato que no necesita ser concluido. Por el contrario, en la sociedad «que no posee la virtud» (无德 *wu de*), basada en la gran injusticia, es preciso unir, conciliar («se querella»). Esta sociedad *wu de* no se corresponde con el Tao, pues la sociedad donde reine el Tao realizará la identidad profunda en la que, como decía el capítulo 19 (B15), «no puede haber próximos, ni tampoco extraños».

El pasaje referente a la mitad izquierda del contrato ha sido explicado por Duyvendak como sigue:

> Aunque quien practica la virtud guarda la mitad izquierda del contrato, es decir, la prueba de las obligaciones de la otra parte, no exige por la fuerza que estas obligaciones sean cumplidas (J. J. L. Duyvendak, «*Tao Te ching*, The Book of the Way and Its Virtue»).

▶ 45 I

Este capítulo inicial del *Dao jing* («Libro del Tao») contiene una aproximación ontológica de la naturaleza del Tao; mas las conclusiones a que llegan los comentarios chinos son contradictorias, debido a la profundidad del lenguaje empleado por el *Lao zi*. Así, mientras unos consideran que de este capítulo se deduce la identidad del Tao con el *wu* (el no-ser, no tener, no haber), otros sostienen que en el capítulo puede descubrirse una doble naturaleza del Tao: el Tao es *wu* y también es *you* (el ser, tener, haber). El Tao no se identifica con el «no-ser vacío» (虚无 *xu wu*), sino que es la raíz existencial de la que todo procede, como vimos ya en el comentario al capítulo A19. El *Lao zi* considera que el Tao es *wu ming* (no tiene nombre) y *wu xing* (no tiene forma); lo que tiene forma (*you xing*) y por tanto puede tener un nombre (*you ming*) son las cosas concretas, limitadas. El Tao, aunque sin forma y sin nombre, es la raíz de todas las cosas con forma y con nombre. Por eso dice que el Tao también es *you*.

En cuanto a la idea de que sólo el permanente no-desear, la inexistencia en el hombre del deseo, lo conduce a la contemplación de la esencia escondida del Tao, parece muy próxima de las tesis de Yang Zhu y Song Jian sobre la reducción y aniquilación de los deseos. En otras palabras, esta frase del *Lao zi* supondría la fundamentación ontológica de las doctrinas de aquéllos: la verdadera naturaleza humana, a semejanza del Tao, consiste en no tener deseos. El deseo, la búsqueda de un fin exterior a la Naturaleza, es la causa de la actividad que desemboca en la degeneración de la naturaleza humana.

Otra opinión sostiene que la primera sentencia del capítulo es una antigua enseñanza de Lao Dan recogida y comentada en este capítulo, al igual que toda la primera mitad del capítulo 69 (A11), con la que está estrechamente relacionada.

▶ 47 III

La sentencia con que se inicia este capítulo coincide puntualmente con el pensamiento del *Zhuang zi*. Dice éste:

> En la época en que reinó la perfecta virtud, no se veneró a los sabios, ni se dio poder a los hombres de talento. Los de arriba eran como las ramas altas del árbol; y el pueblo, libre como los ciervos del campo. Eran honestos, pero ignoraban lo que era la justicia; amábanse unos a otros, mas no sabían qué era la benevolencia (*Zhuang zi*, «Cielo y Tierra», XII).

Si a esto añadimos la dura crítica contenida en el capítulo 1 del *Lao zi*, podemos concluir sin inconveniente que tanto éste como aquél simultanean su decidido rechazo de las virtudes confucianas del *ren yi* con una oposición de principio frente al «honrar a los hombres de mérito» que Mo zi preconizaba.

En las líneas siguientes se achacan los males de la sociedad, una vez más, a los avances económicos, basados en una radical injusticia y desigualdad.

Se continúa y termina el capítulo con la receta de gobierno del sabio. Sobre la base de impedir el acceso al poder de la «inteligencia», se repiten los principios presentados en el capítulo 28, aunque ahora con mayor fuerza y precisión. Es la política de hacer que el pueblo retorne a su sencillez natural primitiva. Los conocimientos y los deseos son contrarios a la naturaleza humana; son la causa de la enajenación (夕卜身 *wai shen*) del hombre y de su alejamiento del Tao.

Otros comentaristas, en cambio, ven en la política de «atontar al pueblo» una maniobra con la que se pretende que éste se someta voluntariamente a la explotación y servidumbre impuesta por el grupo dominante. Por supuesto no hay que maravillarse si, una vez que el poder pasó sólida y definitivamente a manos de la clase de los terratenientes feudales —época de máximo florecimiento y difusión del *Lao zi* como texto básico de la doctrina de Huang Lao—, la filosofía política del *Lao zi* pudo igualmente ser aprovechada por la nueva clase dominante para mantener al pueblo sometido.

▶ 48 IV

En el sistema confuciano el Cielo (*tian*) ocupa el lugar más alto, mientras que en el sistema taoísta el Cielo, rebajado, es inferior y subordinado al Tao. Cuando al final del capítulo se dice que el Tao es anterior a Dios, en realidad, no se está admitiendo la existencia de Dios sino en forma de hipótesis. Quiere decir que si existiera Dios, el Tao sería anterior. El *Lao zi* no reconoce en lugar alguno la existencia de Dios, idea de naturaleza semítica, totalmente extraña al pensamiento taoísta.

Pero no todos coinciden con esta estimación. Según otros filósofos chinos de época moderna, el Tao del *Lao zi* es en su esencia una especie de espíritu absoluto, anterior y origen de todas las cosas, y por lo tanto se aproxima en cierta medida al concepto tradicional de Dios. No obstante, para una mente occidental este juicio de un filósofo chino requiere una cierta precisión. Entiéndase que a lo más que se podría acercar esta idea de Dios a la que se refieren estos autores, no pasaría de ser un panteísmo al estilo de Scoto Eriugena o Giordano Bruno, nunca una entidad espiritual diferenciadamente activa y creadora.

Cuando en el capítulo 5 se dice que «el Tao engendra el uno», se ha traducido por «engendrar» el término chino *sheng* 生, que significa «parir», «nacer». Incluye, por, tanto, la idea de una autoprolongación evolutiva, y excluye la de cualquier tipo de creación. El *wu* (no-ser) de ningún modo puede identificarse con la nada en el taoísmo primitivo. Tal interpretación es obra de taoístas posteriores, como Guo Xiang, que modificaron los principios ontológicos del taoísmo, tal vez por influencia del budismo.

▶ 49 A12 V

Vid. el comentario del capítulo A12.

▶ 50 VI

Yan Fu explica así la primera línea del capítulo:

> Como es vacío, se le llama «valle»; como se adapta a infinidad de circunstancias, se le llama «espíritu»; como nunca se agota, se le llama «inmortal». Vacuidad, imprevisibilidad e inmortalidad son tres virtudes del Tao.

De estas tres virtudes, las dos primeras fueron ya tratadas en el capítulo 2 del *Lao zi*.

En este capítulo 50, valle y espíritu sirven al autor para describir el vacío del Tao. Sólo por ser vacío (capítulo 4) puede el Tao abarcar a todos los seres, conservarlos y transformarlos. Como el Cielo y la Tierra y los diez mil seres han nacido de él, puede ser justamente denominado «hembra misteriosa» (*xuan pin*). Al actuar mediante la no-acción, no se debilita en el discurrir de los tiempos; en la infinitud del tiempo su eficiencia permanece infinitamente inagotable (capítulo 4). Gao Heng dice al explicar este capítulo:

> Espíritu del valle, hembra misteriosa, son nombres que designan al Tao. El Tao es llamado espíritu del valle y hembra misteriosa; valle hace aquí de adjetivo y tiene el sentido de «que engendra y alimenta»; hembra es nombre sustantivo, es el ser que engendra y alimenta; son dos nombres diferentes pero lo mismo en el fondo.

▶ 51 VII

Es patente en este capítulo el paralelismo entre el orden de la Naturaleza (Cielo y Tierra) y el orden humano (Sabio).

El pensamiento central aparece en las líneas 3 y 4: el Cielo y la Tierra perduran «porque no existen para sí»; es decir, porque no hacen de la propia existencia un fin en sí. El sabio y la sociedad humana en general, si consiguen imitar el orden natural, no «buscar la vida», no «aferrarse a la vida», podrán permanecer por largo tiempo, podrán evitar su destrucción. Una vez más tropezamos con el pensamiento de Yang Zhu, cuyo «estimar la vida» se resuelve en último término en una renuncia a la vida como fin en sí mismo; es la idea común a todo el taoísmo: lo que se entiende comúnmente por vida es el volcarse hacia las cosas exteriores, es decir, una vida alienada, una negación de la vida. Sólo la negación de esa negación de la vida puede permitir al hombre, y a la sociedad por él establecida, retornar a la vida auténtica y prolongada. A la luz de estas consideraciones podrá comprenderse el final del capítulo sin mayor dificultad.

La realización de la individualidad mediante la renuncia a la individualidad contiene, sin lugar a dudas, unas connotaciones sociales muy importantes. Sólo en una sociedad caracterizada por un colectivismo pleno, como es la sociedad ideal del *Lao zi*, se puede realizar la auténtica personalidad individual. Mientras que en una sociedad individualista, el resultado final inevitable es la destrucción del individuo.

Respecto al problema de la correspondencia entre el orden de la Naturaleza y el orden humano, el enfoque del *Lao zi* en este capítulo se complementa con los puntos expuestos en los capítulos 29 y 76. Así como el 77 desarrolla ampliamente el «situarse detrás» del sabio.

▶ 52 VIII

En los capítulos 29 y 43 ya han aparecido referencias al agua. El agua sabemos que es para el *Lao zi* el símbolo de lo inferior que domina a lo superior (capítulo 29), y el símbolo de lo débil que vence a lo fuerte (capítulo 43). El agua es para el *Lao zi* el modelo a imitar por el sabio, porque ella es el símbolo de la ley de la Naturaleza, el símbolo del Tao del Cielo. En línea con el capítulo precedente, en éste se sigue subrayando la correspondencia del orden humano con el orden natural.

El *Zhuang zi* recoge una alusión al agua —atribuida por él a Guan Yin— que ofrece un cierto paralelismo con el inicio de este capítulo del *Lao zi*: «Moveos como el agua» («Bajo el cielo», V). En las líneas que siguen del capítulo, el *Lao zi* da la impresión de explicar esta máxima. El sabio, viene a decir, debe favorecer a todos por medio de su quietud, entiéndase practicando el *wu-wei*, manteniéndose en la no-acción; y, al mismo tiempo, debe rebajarse al lugar inferior. Y todo ello por una sola y definitiva razón: es el único camino que lo acerca al Tao.

Al margen del más profundo análisis ideológico del capítulo, se puede observar de pasada que la segunda línea del capítulo refleja ciertamente un importante desarrollo de las obras hidráulicas: el agua represada («en su quietud») favorece la agricultura.

▶ 54 X

La interrogación que abre el capítulo ha sido diversamente interpretada por los comentaristas del *Lao zi*. Algunos ven en ella un contenido ideológico semejante al de todo el *Nei ye* del *Guan zi*. El *ying po* sería el *ling po* del *Guan zi*, es decir, el *jing qi*, y por tanto en este pasaje del *Lao zi* se recomendaría la conservación de este principio vital. Con vistas a ello, en la interrogación que sigue se propone un método: el control del soplo vital.

Otros centran su análisis del capítulo en la expresión «abrazar el Uno» (vid. nota 1). Sabemos por el capítulo 5 que el Uno se identifica con la virtud (de). Abrazar el Uno es, pues, abrazar la virtud del Tao. Todo el capítulo estaría entonces consagrado a la exposición del criterio y el camino de la conservación de la virtud en el hombre y en la sociedad.

Otra interpretación del *bao yi* (抱 一) laoziano se plantea sobre la base de la contradicción generalizada: el «abrazar el Uno» es la actitud de uno de los aspectos de la contradicción que, mediante la no-acción, la quietud, el no-desear, suaviza la oposición del otro aspecto y, de este modo, hace que las cosas se mantengan en su estado original e impide que la contradicción se desarrolle.

Los criterios que el *Lao zi* propone para la conservación de la virtud del Tao se repiten constantemente a lo largo del libro. Se rechaza la sabiduría y la inteligencia; se recomienda ocupar el lugar inferior («el papel de hembra»); se condena la propiedad privada y toda forma de gobierno. Sólo bajo estas condiciones el hombre y la sociedad podrán realizar el Tao, conservando la virtud con la que participan de aquél.

Por último, para el *Lao zi*, el conocimiento del Tao sólo puede alcanzarse mediante una superación libertadora del conocimiento sensible. Éste es el significado de su «purificar el espejo misterioso», relacionado con el «tapar las aberturas y cerrar las puertas» del capítulo 15.

▶ 55 XI

Este capítulo es una exposición de la relación dialéctica entre el ser (*you*) y el no-ser (wu). Ambos se condicionan mutuamente; ésta es la idea que pretende plasmar el *Lao zi* mediante ejemplos tomados de la vida cotidiana: el carro, la vasija y la vivienda. En los tres casos el *wu* (no-ser, vacío) se refiere al vacío espacial. Pero el *Lao zi* no permanece en el nivel de lo puramente sensible. En su conclusión, el *wu* es una categoría fundamental que contrapuesta a la categoría del *you* da razón de todo cuanto es. Recuérdese las palabras del capítulo 4: «Las cosas del mundo nacen del ser, el ser nace del no-ser».

En época moderna algunos comentaristas del *Lao zi* han creído descubrir en este capítulo la clave para interpretar todo el pensamiento socio-económico de la obra. El punto central que, según ellos, debe reinterpretarse es el significado del *wu*. Este *wu* no puede significar el vacío, pues en este caso resulta muy oscuro y prácticamente incomprensible el paralelismo de contrarios establecido al final del capítulo: *li* (ganancia) - *yong* (utilidad), en correspondencia con *you*-*wu*. Evidentemente, el carro, la vasija, la casa, representan productos que originariamente se manifiestan como formas naturales, y por ello todos son objetos de uso. Entonces, ¿cuál es la razón por la que el *Lao zi* afirma que el *wu* no es un atributo físico, ni una categoría filosófica, sino un atributo social? El *wu you* es la negación del *you* en el sentido de negación de la propiedad privada (*wu you =bu si you*). Cuando en el capítulo se dice que «es de su vacío del que depende la utilidad del carro», lo que se quiere decir es que su uso se condiciona a la etapa específica del desarrollo social en que los productos de trabajo no eran de propiedad privada. En tal etapa, el carro, la vasija, la vivienda son producidos o fabricados para el uso en común, es decir, se manifiestan puramente como objetos de uso, y no son, como en la sociedad de relaciones de cambio, atributos supranaturales (mercancías) que representan un valor de cambio. Este valor de cambio, o sea, la forma valor dentro de las relaciones de cambio, es representada por el *li* («ganancia») del capítulo. El ser (*you*) se refiere, entonces, a la sociedad que posee, teniendo en cuenta que *you* puede significar ambas cosas: haber o existir, y tener o poseer. Y así entendidas las dos últimas líneas del capítulo, resulta completamente transparente el paralelismo de que antes se hablaba:

> propiedad privada (*you*) - su negación (*wu you*)
>
> mercancía, valor de cambio (*li*) - objeto de uso, forma natural (*yong*).

▶ 56 XII

Este capítulo forma una unidad ideológica con los capítulos 47 y 63. El hombre debe renunciar a la experiencia sensible para conocer el Tao. La vista, el oído, el gusto, el corazón, el deseo, al afirmarse en las cosas exteriores, terminan autonegándose.

La sociedad, por su parte, debe renunciar a lo que los hombres llaman sabiduría, inteligencia. No se debe dejar que la inteligencia gobierne la sociedad. Esto, que algunos comentaristas vituperan como negación de la utilidad de la cultura y rechazo del progreso, no iba probablemente en la intención del *Lao zi* más allá de una aspiración de retorno a la sencillez primigenia del hombre. Esta inocencia original inherente al hombre es simbolizada por el vientre (las exigencias y necesidades naturales) y contrapuesta a la seducción de las cosas exteriores, al ojo, símbolo de las necesidades artificiales producto de la inteligencia del hombre.

El número cinco aplicado a los colores, sabores, notas musicales, se remonta a la antigua cosmología china, que explica el universo material a partir de un quíntuple principio: los cinco elementos. Estos cinco elementos, cuyo registro más antiguo se encuentra en el *Hong fan*, son: metal (金 *jin*), madera (木 *mu*), agua (水 *shui*), fuego (火 *huo*) y tierra (土 tu). Los cinco colores correspondientes son: verde (青 *qing*), amarillo (黄 *huang*), rojo (赤 *chi*), blanco (白 *bai*) y negro (黑 *hei*). Los cinco sabores: dulce (舌甘 *tian*), ácido (酸 *suan*), amargo (苦 *ku*), picante (辣 *la*) y salado (咸 *xian*). Las cinco notas musicales: 宫 (*gong*), 商 (shang), 角 (*ue*), 徵 (zhi), 羽 (yu).

▶ 58 XIV

Todo el capítulo se refiere al Tao. De él se comienza diciendo que es invisible, inaudible, impalpable, es decir, el Tao escapa por completo a la percepción sensible. El Tao es, pues, de naturaleza distinta a las cosas materiales. Esto es lo que ha dado pie a los filósofos chinos contemporáneos para calificar la filosofía del *Lao zi* de agnosticismo idealista.

Lo cierto es que en este capítulo el *Lao zi* se esfuerza por diferenciar al Tao de las cosas concretas y materiales. Insiste en señalar que el Tao no es un ser de naturaleza material, sino una realidad vaga, vacía, imperceptible para el sentido. Parece así que el Tao equivale al *wu* («retorna siempre a la vacuidad»), ya que no puede reducirse a ninguna de las cosas materiales. No tiene ningún atributo ni forma manifestativa material, sino que está más allá del mundo de los sentidos, del que es origen. El Tao, en definitiva, de acuerdo con este capítulo, aparece como una realidad abstracta, de naturaleza espiritual. Todas estas ideas guardan una cierta relación con el capítulo 4, del que éste que comentamos parece una interpretación y derivación idealista.

No obstante, en el capítulo 69, como veremos, se emplea una expresión para designar al Tao que implica sin lugar a dudas una materialidad esencial del mismo. Por lo que el problema fundamental acerca de la naturaleza del pensamiento laoziano no puede quedar zanjado sobre la sola base del capítulo 58.

▶ 62 C1b XVIII

Este capítulo es un canto a la espontaneidad natural que debería imperar en la sociedad humana, mediante la cual quedarían superados todos los males e injusticias de la sociedad presente. El camino hacia ella, una inhibición de los gobernantes, que dejarán de serlo para que los asuntos se arreglen de forma natural. Cabe destacar la denuncia de la «gran hipocresía» (大伪 *da wei*) que domina la sociedad alejada del Tao originario.

Este proceso de alejamiento es, a la vez, proceso de formación del Estado. Cuando la sociedad ha llegado a la etapa en que aparece un embrión de Estado, nos encontramos con la organización patriarcal en la que el respeto y la obediencia, dentro del círculo familiar, aparece codificado en el ritual social del *xiao* (piedad filial). Esta sociedad patriarcal se desarrolla y transforma en un sistema de poder señorial (君权 *jun quan*), bajo el cual surge la «inteligencia» que acabará haciéndose con el poder; esta nueva capa social, so pretexto de defensa de la autoridad, se convierte al final ella misma en clase dominante o apéndice de la clase dominante. Y es justamente este momento del desarrollo social —en el que vive el autor del *Lao zi* — el que queda descrito en este capítulo de la obra.

En él también podemos contemplar una exposición de la ética laoziana. Una ética cimentada en la idea de la naturaleza «no egoísta» del hombre, en total correspondencia con la sociedad comunal primitiva ignorante de la propiedad privada.

▶ 65 XXI

Vemos aquí una vez más establecida la relación entre el Tao y la virtud (de); relación que ya había quedado expuesta en el capítulo 15. La virtud vuelve a aparecer identificada con la ley del cambio y transformación de las cosas. La primera frase suele interpretarse en este sentido. Cada uno de los seres posee su propia determinación y su desarrollo está sujeto a leyes permanentes. El hombre podrá llevar a cabo una dirección justa y apropiada únicamente si sigue y se adapta a la tendencia del desarrollo de las cosas. Para ello, deberá dejar que las cosas adopten espontáneamente su forma natural original. Ante el devenir de los seres su postura será el reposo del *wu-wei*, gracias al cual podrá, al mismo tiempo, edificar en sí mismo la virtud.

El resto del capítulo está dedicado al Tao, al que se presenta como realidad inasequible, incognoscible. El Tao no se puede percibir mediante el sentido, pese a su materialidad. La concreción de las cosas materiales y las formas materiales se contiene en su realidad amorfa y abstracta, que escapa a nuestra percepción. Y sin embargo, el hombre puede intuir su esencia verdadera, y llegar a saber que el Tao es quien ha engendrado al padre de todas las cosas. ¿Cómo lo podemos saber? Porque sólo al existir este principio general de formación de los seres, puede existir el padre de las cosas (el comienzo original de las diferentes realidades materiales), y sólo entonces pueden existir las cosas mismas; si no, nada existiría.

▶ 66 XXIV

Este capítulo aparece en los textos tardíos detrás del capítulo 68. En el texto de Mawangdui su colocación es más consecuente pues, como se ve, forma una unidad de sentido con el capítulo 67.

La expresión «migajas, maula» ha sido discutida por los comentaristas. En particular, 赘行(*zhui xing*, «maula», «cosa inútil») debería haberse traducido literalmente por «actos inútiles». Sin embargo, Gao Heng dice que el término *xing* puede ser originalmente 衣 (yi, «vestido»). La razón aducida por Gao Heng es la semejanza entre ambos caracteres en la escritura antigua. De esta manera, la frase quedaría convertida en un «exceso inútil de comida y vestidos».

En opinión de un antiguo comentarista, Sima Guang, expuesta en sus notas al *Fa yan*, el pasaje del *Lao zi* se refiere al hecho de que cuando abunda en exceso un alimento incluso los hambrientos lo rechazan; y lo mismo ocurre con los vestidos. De lo que deduce que la frase «incluso de las cosas materiales repugna» (traducción modificada con respecto a la nuestra, que sigue a otros comentaristas) se refiere al exceso en general.

Ahora bien, mientras que en los textos posteriores el final del capítulo reforzaba esta interpretación al decir que «el que posee el Tao no permanece en ello», en el texto de Mawangdui, en cambio, el significado queda notablemente modificado al referirlo a «el que tiene deseos». De modo que, aunque el texto sigue presentando ciertas dificultades, resulta más coherente la traducción que aquí se ofrece.

▶ 67 XXII

Las primeras líneas del capítulo ofrecen nuevas ejemplificaciones de la dialéctica de los contrarios en recíproca transformación; se relacionan con los capítulos 41 y 43, cuyo contenido temático está constituido por la transformación recíproca de los aspectos contradictorios debilidad-fortaleza, inferioridad-superioridad. Y también deben ser consideradas en su relación con la postura ética del taoísta del capítulo 26.

La sentencia inicial, «lo que se pliega se conserva entero», aparece luego, otra vez, al final del capítulo como un dicho de los antiguos. Idénticas palabras se atribuyen a Lao Dan en el *Zhuang zi*: «Los hombres buscan siempre la felicidad; sólo yo me pliego para conservarme entero» («Bajo el cielo», V). Una prueba más (con las de los capítulos 3, 20 y 43) en que apoya Guo Moruo su teoría sobre el autor del *Lao zi*.

Sobre el Uno que debe «asir» el sabio, véase el comentario al capítulo 2. Este capítulo 67 es uno de los principales argumentos para quienes sostienen que el Uno del *Lao zi* no es otra cosa que el mismo Tao.

En la descripción que sigue del sabio que mantiene firmemente en sí la virtud, los conceptos desplegados son los mismos del capítulo anterior. Observamos en el planteamiento lógico aquí empleado el recurso a la eliminación de uno de los contrarios, para suprimir así la contradicción en su totalidad, tal como se expuso en el comentario al capítulo 63. La negación de uno de los opuestos (ostentación, exhibición, etc.) arrastra la negación de su contrario (no brillar, no destacar, etc.), con lo que resulta suprimida la contradicción en una negación superadora.

Por último, recordemos que la actitud principalmente pasiva del «no luchar», caracteriza el taoísmo en general y fue particularmente preconizada por Song Jian.

▶ 68 XXIII

Las grandes y violentas transformaciones sociales de la época en que se escribe el *Lao zi* quedan concentradamente reflejadas en la dialéctica del cambio que domina la mayor parte de sus capítulos, y que aparece resaltada de manera plástica en este pasaje. A lo largo de todo el período de los Estados combatientes, la transformación del sistema de propiedad se entreteje con fenómenos sociales de florecimiento y poderío que rápidamente se convierten en decadencia y destrucción, tanto a nivel de Estados como de clanes o individuos. Desde el ángulo de contemplación de estos fenómenos en que se sitúa el *Lao zi*, y que viene determinado muy probablemente por la naturaleza social de la ideología de pequeño propietario arruinado, la actitud pesimista se centra en la unilateralidad y radicalización de la atención prestada a la temporalidad de todas las cosas. Sólo el Tao, en medio de las pasajeras manifestaciones de los seres, permanece «por largo tiempo» (también en el capítulo 60). De ahí que se considere este capítulo, en el que parece demostrado el carácter supratemporal del Tao —y, por tanto, opuesto a la materia, que siempre va acompañada del espacio y el tiempo en cuanto formas inherentes de su existencia— como una pieza fundamental junto con el capítulo 5 para la identificación del Tao con un espíritu absoluto origen de todos los seres.

La descripción que aquí se hace de la mutación incesante de todo cuanto existe (Cielo, Tierra, Hombre), recuerda muy de cerca el pensamiento del *Zhuang zi*: 变化无常 (*bian hua wu chang*, «constante transformación sin nada permanente»). Es una referencia a la realidad universal que «abarca en su seno a los diez mil seres», y de la que «no se puede decir que retorne a ningún sitio» («Bajo el cielo», I). Comparando ambos textos, puede verse que en el *Lao zi* la noción de Tao aparece más elaborada que en el *Zhuang zi*; esto ha servido de argumento a quienes sostienen que el *Lao zi* se redactó, o cuando menos se acabó de redactar, mucho más tarde de lo comúnmente admitido, y que incluso es posterior al *Zhuang zi*.

▶ 70 XXVI

En dos capítulos anteriores (8 y 60) hemos visto ya expuesta por el *Lao zi* la idea central del presente capítulo. Es el 静虛 (*jing xu*, «quietud vacía») de Guan Yin; el *jing xu*, profundización ontológico-psicológica del *wu-wei*, domina a la agitada actividad y se eleva muy por encima de ella.

En el orden práctico, la recomendación hecha por el *Lao zi* a quien aspire a la sabiduría taoísta es, por un lado, no actuar con ligereza y, por otro, conservar la quietud mental en todo trance. Éste es el método para cuidar el cuerpo, para cultivar la propia persona y conservarse unido al Tao. Y es el método que debe adoptar el gobernante, el «soberano de miles de carros», si quiere mantener en paz anárquica su Estado. La agitación, es decir, el gobierno activo, desembocará en el desorden y la revuelta.

▶ 71 XXVII

Enseñar a los hombres a comprender el Tao, tal es la intención primera de este capítulo. Quien alcanza la «clarividencia» (*shen ming*) es capaz de conducirse en todo adaptándose a las cosas. De ningún modo debe actuar interesadamente ni empleando su inteligencia, alardeando de sus capacidades. Ni mucho menos se puede rechazar a los hombres y a los demás seres, si se quiere realizar en uno mismo plenamente la virtud del Tao.

La primera frase del capítulo encierra, para algunos comentaristas, un cierto sabor militar. Guardaría relación con el arte de la guerra, que recomienda al jefe militar no dejar pistas al enemigo en sus desplazamientos. El término 行 *xing* («caminante») significa también marcha aplicada a un contingente de tropas.

Más manifiesto aún es el ataque a los logicistas que se incluye en la segunda frase. En ella se hace mención directa de la retórica, condenada ya en el capítulo 68. Las distinciones lógicas de Gongsun Long, rechazadas en el amplio contexto del saber y la inteligencia que se presentan en varios capítulos como causa de los males del hombre, ya han sido atacadas directamente en el capítulo 46. Para el pensamiento taoísta tales elucubraciones alejan al hombre de la intuición del Tao.

La referencia al abandono o rechazo de hombres y cosas ha sido también interpretada como contraste de la sociedad ideal del *Lao zi* con la sociedad de clases. En ésta, el desprecio hacia los esclavos y la búsqueda de la riqueza como objetivo supremo de la actividad humana son el fundamento mismo de las relaciones sociales. Ambos fenómenos son negados en este capítulo mediante el 无弃人 (*wu qi ren*, literalmente, «no rechazar a los hombres») y el 无弃财 (*wu qi cai*, literalmente, «no rechazar lo que tiene algún valor»).

Igualmente, el final del capítulo, que gira en torno al problema de la educación, también puede enfocarse a la luz de las condiciones de la sociedad esclavista. Es decir, los conceptos hombre bueno y hombre no bueno representan, de hecho, relaciones sociales de oposición. Los esclavos son no buenos y sólo los hombres libres son buenos. Ante esta situación, la reprobación del *Lao zi* es bien perceptible en las líneas finales.

▶ 72 XXVIII

En el «Bajo el cielo» del *Zhuang zi* se atribuyen a Lao Dan las siguientes palabras: «Quien conoce lo masculino y conserva lo femenino, es el barranco del mundo; quien conoce lo que no tiene mácula y se mantiene en la humillación, es la vaguada del mundo». No cabe duda de que el capítulo es una paráfrasis de estas dos sentencias de Lao Dan.

El barranco y la vaguada son lugares bajos en los que confluyen las aguas de las montañas. Aquí se utilizan como símbolo del hombre al que por situarse en el lugar de abajo, en la humildad, acuden las gentes como las aguas a la hondonada. El mismo sentido tiene la palabra «norma»; sólo porque el sabio es capaz de rebajarse puede convertirse en norma del común de los hombres. Los términos masculino y femenino representan, pues, la fortaleza y la debilidad; lo que no tiene mácula (blanco) y la humillación, la nobleza y lo plebeyo; lo blanco y lo negro, el brillo ilustre y la oscuridad ignorada. En último término, y contempladas en su conjunto, las tres proposiciones se reúnen en el principio ya establecido en el capítulo 43: «lo débil vence a lo fuerte».

La última línea del capítulo ha sido también interpretada en un sentido sociopolítico. El término 制 (zhi) no significaría exactamente «elaboración» sino gobierno, administración. El gran gobierno sería para el *Lao zi*, como ya sabemos, el desgobierno de la sociedad comunal que desconoce todo tipo de «divisiones». El leño simboliza el Tao anterior al Cielo y a la Tierra, es decir, el Tao como identidad indiferenciada que, posteriormente, se habría dividido y convertido en recipientes (la múltiple diversidad de los seres). Nos encontraríamos, por tanto, frente a una abstracción alegórica del desarrollo histórico real de la sociedad humana.

▶ 73 XXIX

El sentido último de este capítulo es la renuncia a la acción como norma de comportamiento. En todas las cosas, el sabio nunca debe empeñarse en la transformación de la realidad apoyado en sus propias capacidades, en su inteligencia, en su fuerza. Dado que los fenómenos —y la realidad, en general— son cambiantes e inestables, y dado que los hombres se restringen y limitan unos a otros, resulta muy difícil conseguir realizar lo que se desea. De ahí que se les aconseje «rechazar lo extremado, rechazar lo grande, rechazar el lujo», pues de esta manera se evitan los errores irreparables. Esta fórmula, esta norma de conducta, es válida tanto para el gobernante como para aquel que sólo busca vivir en el mundo realizando su propia verdad. Es la fórmula que el *Lao zi* propone en todo el libro, el fundamento de su filosofía: la no-acción, el *wu-wei*.

Y en este capítulo se ve con nitidez cómo el *wu-wei* del *Lao zi* es el reflejo del carácter cardinalmente pasivo de la dialéctica laoziana. El *Lao zi*, ya hemos visto, considera la lucha como contraria al Tao: la negación de uno de los opuestos es suficiente para arrastrar la eliminación de la contradicción en su conjunto, pero incluso esta negación es puramente pasiva.

▶ 77 XXXIII

Las dos primeras sentencias del capítulo se corresponden con la recomendación del *Sun zi*: «Conoce a tu adversario y conócete a ti mismo, y podrás librar cien batallas sin riesgo de derrota», de la que ya se habló en el comentario al capítulo 34. Así pues, parece que aquí el *Lao zi* eleva al dominio gnoseológico unos principios de estrategia militar. Esta y otras coincidencias que hemos visto con el *Sun zi* (capítulos 20 y 43) son aducidas por quienes sostienen que el *Lao zi* es, en el fondo, un libro sobre el arte de la guerra, una obra que recoge los principios más profundos y universales que rigen el fenómeno militar.

Los más de los comentaristas ven, sin embargo, en el capítulo los elementos integrantes del 修养 (*xiu yang*), es decir, del perfeccionamiento espiritual del sabio taoísta. Autoconocimiento, autodominio, autosatisfacción, voluntad de permanencia en el Tao. Quien consigue culminar este proceso, necesariamente «no perderá su condición» y será capaz de «morir sin desaparecer», pues habrá llegado a hacerse uno con el Tao.

▶ 78 XXXIV

Una vez más la comparación del Tao con el agua, que ya vimos en los capítulos 29 y 43. Ahora, la imagen del agua es utilizada para reproducir plásticamente la naturaleza del Tao, que se adapta a todas las modificaciones. Al igual que el agua de un desbordamiento, no hay lugar al que el Tao no se adapte ni lugar, a derecha o izquierda, que no alcance en su eficacia.

Propio del Tao es también que, cuando realiza su obra, no da nombres ni establece títulos de propiedad ni relaciones de dependencia o dominación. Ésa es la ley de la Naturaleza; el hombre, la sociedad en que vive, deberá configurarse a imagen y en correspondencia con esa ley de la Naturaleza. Recuérdese lo dicho en el comentario al capítulo 76 acerca de los nombres.

Sobre la dialéctica de lo grande y lo pequeño, también se habla en el capítulo 76. El Tao, madera sin desbastar, es grande (nadie en el mundo lo puede avasallar) en su pequeñez. Pero es sobre todo en el capítulo 32 en el que explica el *Lao zi* donde reside la grandeza del Tao.

Las líneas finales del capítulo pueden ser interpretadas desde la perspectiva individual del Tao que el sabio realiza en sí mismo. Como el Tao es «naturalmente inactivo» (自然无为 *zi ran wu wei*), posee una gigantesca fuerza para transformar las cosas y hacer que los seres se desarrollen.

▶ 80 XXXVI

Uno de los más prestigiosos eruditos chinos del siglo XX, Guo Moruo, sostiene que este capítulo del *Lao zi* es una exposición de la técnica de la hipocresía (诈术 *zha* shu). Es ésta, dice, una formación teórica inevitable en los taoístas dado su individualismo. Por muy individualista que sea, el hombre no puede vivir completamente al margen de la sociedad, de modo que cuando se ve obligado finalmente a abordar los principios del Estado y la sociedad, el taoísmo deja al descubierto inevitablemente esa su naturaleza individualista. Para autopreservarse, o incluso para conseguir mayores ventajas, debe situarse en lugar seguro y tratar a los demás de manera astuta e ingeniosa. De ahí que el viraje dado a la doctrina de Lao Dan por Shen Buhai y Han Fei (filósofos legistas) fuera una necesidad lógica de la que no cabe extrañarse lo más mínimo. Así dice Guo Moruo, y aduce como prueba de su personal, y muy discutible, interpretación los comentarios hechos a este capítulo del *Lao zi* por Han Fei en los libros XXI y XXXI de su obra.

Otros entienden el capítulo como el arte de la minoría gobernante para obtener del pueblo el máximo de beneficios. Para llegar a ello se debe antes robustecer al pueblo, hacer posible que el pueblo prospere. Es preciso, por tanto, que en un primer momento los gobernantes «se sacrifiquen», se sitúen en la debilidad y la humildad. Pero sólo es una actitud fingida y calculada. Es el mismo sentido e intención que algunos atribuyen a la frase «conservarse débil se llama fortaleza» (capítulo 15) y, en general, a toda la filosofía de la inferioridad y humildad del *Lao zi*.

Hay, por último, quien interpreta el capítulo dentro del dominio del arte militar. «Lo blando y lo débil triunfa de lo fuerte» sería el principio estratégico fundamental del pensamiento militar contenido en el *Lao zi*. Y en la serie de proposiciones que preceden en el capítulo se expondría la táctica del «primero retroceder» («hacer concesiones»). La razón de esta táctica se comprende por el hecho de que el débil siempre se encuentra en posición defensiva; para conservar las propias fuerzas y, al mismo tiempo, obligar al enemigo a pasar de su ventajosa posición inicial a una situación final desventajosa, es preciso retroceder en un primer momento con vistas a colocar al enemigo en situación pasiva, hacerle descubrir sus puntos débiles y destrozarlo en el momento propicio. Es la táctica que también preconiza el *Sun zi*.

TABLA DE CORRESPONDENCIA DE LA NUMERACIÓN DE LOS CAPÍTULOS EN LAS TRES VERSIONES

LAO ZI DE GUODIAN	*LAO ZI* DE MAWANGDUI	VERSIONES TARDÍAS
Libro A		
1	63	XIX
2	29	LXVI
3	9	XLVI
4	74	XXX
5	59	XV
6	27b	LXIVb
7	81	XXXVII
8	26	LXIII
9	46	II
10	76	XXXII
11	69	XXV
12	49	V
13	60	XVI
14	27	LXIV
15	19	LVI
16	20	LVII
17	18	LV
18	7	XLIV
19	4	XL
20	53	IX
Libro B		
1	22	LIX
2	11	XLVIII
3	64	XX
4	57	XIII
5	3	XLI
6	15	LII
7	8	XLV
8	17	LIV
Libro C		
1	61-62	XVII - XVIII
2	79	XXXV
3	75	XXXI
4	27	LXIV

LAO ZI DE MAWANGDUI	VERSIONES TARDIAS	*LAO ZI* DE MAWANGDUI	VERSIONES TARDIAS	*LAO ZI* DE MAWANGDUI	VERSIONES TARDIAS
1	XXXVIII	28	LXV	55	XI
2	XXXIX	29	LXVI	56	XII
3	XLI	30	LXXX	57	XIII
4	XL	31	LXXXI	58	XIV
5	XLII	32	LXVII	59	XVI
6	XLIII	33	LXVIII	60	XV
7	XLIV	34	LXIX	61	XVII
8	XLV	35	LXX	62	XVIII
9	XLVI	36	LXXI	63	XIX
10	XLVII	37	LXXII	64	XX
11	XLVIII	38	LXXIII	65	XXI
12	XLIX	39	LXXIV	66	XXIV
13	L	40	LXXV	67	XXII
14	LI	41	LXXVI	68	XXIII
15	LII	42	LXXVII	69	XXV
16	LIII	43	LXXVIII	70	XXVI
17	LIV	44	LXXIX	71	XXVII
18	LV	45	I	72	XXVIII
19	LVI	46	II	73	XXIX
20	LVII	47	III	74	XXX
21	LVIII	48	IV	75	XXXI
22	LIX	49	V	76	XXXII
23	LX	50	VI	77	XXXIII
24	LXI	51	VII	78	XXXIV
25	LXII	52	VIII	79	XXXV
26	LXIII	53	IX	80	XXXVI
27	LXIV	54	X	81	XXXVII

GLOSARIO

CONFUCIO (孔子 o 孔夫子, -551 a -479). Su nombre era Kong Qiu, y su sobrenombre Zhongni. Natural de Zouyi (hoy Qufu), en el Estado de Lu. Consagró su vida a la defensa y consolidación de las instituciones creadas bajo los primeros emperadores de la dinastía Zhou (basadas en los ritos y en una estructura social esclavista). Se dedicó a la política y llegó a desempeñar el cargo de ministro de justicia (*si kou*) de su Estado natal. Fue entonces cuando ordenó la ejecución de Shaozheng Mao, un destacado reformista. Después de cesar en el cargo, consagró el resto de su vida a la enseñanza. Recorrió los diferentes Estados chinos de aquel entonces para ofrecer a los gobernantes sus doctrinas ético-políticas. Sus dichos y hechos fueron recopilados por sus discípulos en el *Lun yu* («Analectas»).

CONFUCIANISMO. Véase RU JIA.

CHANG (o *HENG*)(常[恒]). Lo «permanente», lo inmutable, es decir, las leyes inmutables de las mutaciones de los seres, o leyes de la Naturaleza. En ocasiones designa al mismo Tao.

CHU (楚). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados combatientes, situado en el territorio de las actuales provincias de Hunan y Hubei. Ya en la época Primavera y Otoño, el rey Zhuang había llegado a conquistar por un tiempo la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En su momento de máximo poder se extendió hasta las actuales provincias de Anhui y de Henan. Su capital estuvo situada sucesivamente en Ying (hoy Jiangling, Hubei), Chen (hoy Huaiyin, Henan) y Shouchun (hoy Shouxian, Anhui). Desapareció conquistado por Qin en el año -223.

CHUNQIU. Véase PRIMAVERA Y OTOÑO.

DAO. Véase TAO.

DAO JIA (道家). Denominación genérica de la escuela taoísta.

DE. Véase *TE*.

EMPERADOR AMARILLO HUANG DI) (黄帝). Uno de los cinco (o doce, según versiones) legendarios emperadores de la remota antigüedad china, al que hicieron remontar sus doctrinas los adeptos de la escuela taoísta de Huang Lao. Su patronímico era Gongsun, y su sobrenombre Xuanyuan.

ESTADOS COMBATIENTES, Época de los (战国时代 *zhanguo shidai*). Con este nombre se conoce el período que se extiende desde el año -475 hasta el año -221,

momento éste en que tuvo lugar la unificación del Imperio bajo Qin shi huang. El nombre proviene de la serie ininterrumpida de guerras entre los siete grandes Estados (Qin, Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei), que cubre toda esta época. Período de transición de la sociedad esclavista a la sociedad feudal.

FA (法). Las leyes positivas, pilar de todo el pensamiento legista chino.

FA JIA (法家). Denominación genérica de la escuela legista. Importante escuela de la época de los Estados combatientes opuesta al confucianismo. Sus principales figuras fueron Shang Yang, Xun Kuang y Han Fei. Representaba los intereses de la nueva clase de los terratenientes; su concepción materialista del «hombre vence al Cielo» (*ren ding sheng tian*) chocaba de frente con la sumisión confuciana a la voluntad celestial (*ting tian you ming*). Los legistas eran partidarios de las reformas sociales progresistas, aspiraban a sustituir el «gobierno mediante los ritos» (*li zhi*), propio del sistema esclavista, por el «gobierno mediante las leyes» (*fa zhi*).

FA ZHI (法治, «gobierno mediante las leyes»). Tesis política defendida por los legistas. Se basaba en la supresión de los ritos, propios del sistema jerarquizado de la nobleza esclavista, y su sustitución por leyes (*fa*) cuyo ámbito de aplicación se extendiera a todos los súbditos sin excepciones. Con ellas se trataba de restringir y atacar los privilegios hereditarios de los grandes propietarios de esclavos y su régimen de infeudación jerarquizada. Su objetivo último era fundar un Estado feudal unificado y centralizado.

FAN (反). El desarrollo en un cierto sentido, llegado a un límite, se transforma en su contrario. El *fan* es la característica fundamental del movimiento transformativo del Tao.

FU (复). Los seres, a través de los diferentes y sucesivos procesos de cambio, retornan finalmente a su estado original: surgen del Tao y vuelven a confundirse en el Tao. A este proceso en su conjunto se denomina *fu*.

FUXI 伏羲). Uno de los «Tres Soberanos» (*san huang*), personajes míticos de la antigua china. También llamado Taigao. Se le incluye entre los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china, y se le atribuye la invención de la escritura y de las artes mánticas.

GONGSUN LONG (公孙龙, -320 a -250). Una de las grandes figuras, junto con Hui Shi, de la escuela de los nombres (*ming jia*) o logicistas. Vivió en el Estado de Zhao. De su obra, el *Gongsun Long zi*, que constaba de catorce libros, sólo seis han llegado hasta nosotros.

GUAN YIN (关尹, «Yin del puesto fronterizo»). Probablemente un discípulo de Lao zi. Se llamaba Yin Xi, y de sobrenombre Gongdu. Jefe del puesto fronterizo de

Hangu en tiempos del rey Ping de la dinastía Zhou. Autor del *Lao zi*, en opinión de Guo Moruo. El *Han shu* («Libro de los Han») le atribuye el *Guan Yin zi*, obra en nueve libros, hoy perdidos.

GUAN ZHONG (管仲, -645). Llamado Yi Wu, y de sobrenombre Jingzhong. Precursor del pensamiento legista en el Estado de Qi, de cuyo duque Huan fue ministro. Hizo de Qi el Estado más poderoso de su tiempo.

GUAN ZI (管子). Obra atribuida a Guan Zhong, pero escrita realmente por filósofos posteriores, de la época de los Estados combatientes y de los Xi Han (Han del Oeste). En ella se recogen sentencias de Guan Zhong; no obstante, también incluye libros de otras escuelas, particularmente la taoísta, la del *yin-yang*, del arte de la guerra, e incluso algunos materiales confucianos. Comprendía ochenta y seis libros, de los que diez se han perdido.

GUO XIANG (郭象, 252-312). Filósofo taoísta, célebre por su comentario del *Zhuang zi*. Defendió desde posiciones materialistas la supremacía del *you* (*gui you lun*) frente a la «teoría de la supremacía del *wu (gui wu Iun)* de Wang Bi».

HAN (dinastía)(汉朝). Fundada por Liu Bang, tras la destrucción de la precedente dinastía Qin. Se prolongó desde el año -206 hasta el 220. Se divide en dos épocas: los Han anteriores (Qian Han), desde el año -206 hasta el año 23, y los Han posteriores (Hou Han) desde el 25 al 220. También son conocidos, respectivamente, como Han del Oeste (Xi Han) y Han del Este (Dong Han), debido a que el cambio de época coincide con el traslado de la capital de Chang, an (provincia de Shanxi) a Luoyang (provincia de Henan).

HAN (卓韦). Uno de los «siete (Estados) prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados combatientes, formado a raíz de la desmembración del Estado de Jin. Situado en la parte central de la actual provincia de Henan y en la región sudoriental de la provincia de Shanxi. Su capital fue primero Yangdi (hoy Yuxian, Henan) y, después, Xinzheng (Henan). Conquistado por Qin en el -230.

LAO DAN (老旦). Conocido como Lao zi («Anciano Maestro»), es el supuesto autor del libro homónimo. Su identidad histórica sigue siendo objeto de controversia entre los filósofos e historiadores chinos (vid. Introducción, pp. 22 ss.).

LAO ZI (老子). Véase LAO DAN y Taishi Dan en Introducción, p. 24. Título de una obra, atribuida en principio a Lao Dan, más conocida en Occidente como *Tao Te ching*. Es el primero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Se conocen hoy hasta tres versiones principales.

LAO LAI ZI (老来子, «Maestro Laolai»). Maestro taoísta natural del Estado de Chu y coetáneo de Confucio. Escribió quince obras. Vivía como eremita en el Mengshan (monte Meng). El rey de Chu supo de su sabiduría y le pidió fuera su ministro. La

mujer de Laolai zi, al enterarse, le dijo: «El que acepta algo de otro, fuerza es que por él se vea dominado». Y se marchó, seguida de su marido. Llevando sobre los hombros y sobre la cabeza todas sus pertenencias, fueron al sur del río Yangzi, y ya no se supo más de ellos.

LEGISMO. Véase FA JIA.

LI ZHI (礼治, «gobierno mediante los ritos»). Forma de gobierno propugnada por los *ru jia* durante las épocas Primavera y Otoño y de los Estados combatientes. Se basaba en la exacta observancia de los ritos de Zhou (*Zhou li*). Con este nombre era designado el sistema de jerarquías, infeudación y privilegios hereditarios de la nobleza esclavista, establecido por Zhou Gong durante la dinastía Xi Zhou (Zhou del Oeste), y las ceremonias con él relacionadas.

LIE YUKOU (列御寇). Conocido como Lie zi («Maestro Lie») y como Licius en su forma latina, es el supuesto autor del *Lie zi*. Vivió en el siglo −IV.

LIE ZI (列子). Véase LIE YUKOU. Título de una obra atribuida a Lie Yukou. Es el tercero de los tres grandes textos clásicos del taoísmo filosófico. Consta de ocho libros.

LIU BANG (刘邦, -256 a -195). Natural de Pei (hoy, en la provincia de Jiang su). Fundador de la dinastía Han del Oeste, después de haber acaudillado victoriosamente una insurrección campesina a finales de la dinastía Qin, y tras cinco años de guerra contra Xiang Yu, su oponente de Chu. Aplicó la línea legista de la dinastía precedente, con el poder centralizado, sujetando a los remanentes de la nobleza esclavista: favoreció la agricultura mientras controlaba de cerca a los comerciantes. Su viuda, la gran emperatriz regente Lü Zhi, resistió, a su muerte, los intentos de modificar la línea política y consolidó las conquistas del nuevo régimen, progresista en aquel entonces.

LIU XIA ZHI. Dirigente de un importante levantamiento de esclavos a finales del período Primavera y Otoño. Su *xing* (apellido) era Zhou y su nombre Zhi. Vivió en Liuxia (oeste de la actual provincia de Shan dong), de ahí que fuera conocido por Liuxia Zhi. En el *Zhuang zi* («Zhi el bandido», I), se pone en boca de este rebelde una refutación taoísta de la doctrina de Confucio, cuando éste fue a entrevistarse con él para convencerle, prometiéndole toda clase de honores y riquezas, de que abandonara su lucha contra las autoridades establecidas.

LOGICISTAS. Véase *MING JIA*.

LU (鲁). Estado de la antigua China, situado en el sur de la actual provincia de Shandong. Fue fundado por Ji Dan, quien lo recibió en feudo de su hermano mayor, el rey Wu de la dinastía Zhou. Fue conquistado en el año -256 por el Estado de Chu.

LUN YU (论语, «Analectas»). Obra redactada por los discípulos de Confucio después de su muerte. Consta de veinte libros, cuyos títulos provienen de los dos o tres caracteres iniciales de cada uno. Recoge los discursos y hechos históricos de Confucio, a través de los cuales se da a conocer su pensamiento filosófico, político y moral. Es uno de los «Cuatro libros» (*Si shu*) confucianos. Los otros tres son el *Meng zi* y dos libros del *Li ji* («Registro de los Ritos»): el *Da xue* («Gran Doctrina») y el *Zhong yong* («Medio invariable»).

LÜSHI CHUNQIU (吕氏春秋). También se conoce con el nombre de Lü lan. Es una obra compuesta por Lü Buwei a finales de la época de los Estados combatientes, de carácter ecléctico, aunque su núcleo ideológico es confuciano. Junto al elogio del *ren yi* (las virtudes confucianas de bondad y rectitud) aparece en ella la recomendación del gobierno mediante el *wu-wei* (*wu wei er zhi*) taoísta.

MENCIO (孟子) (Nombre latinizado de Meng Ke, -390 a -305). Natural del Estado de Zou (actual provincia de Shandong), fue el máximo representante de la escuela confuciana después de su fundador. Desarrolló las doctrinas de éste, hasta el punto que la doctrina de Confucio es designada hoy en China con el nombre de *Kong Meng zhi dao* (Doctrina de Confucio y Mencio). Su obra se recoge en el *Meng zi*.

MENG ZI (孟子). Obra en la que se contiene el pensamiento, en forma de discursos y relatos históricos, de Meng Ke (Mencio). Redactada por sus discípulos, consta de un total de siete libros. Es uno de los «Cuatro libros» del confucianismo.

MING JIA (名家, «escuela de los nombres»). Denominación genérica de la escuela de los logicistas (o sofistas). Incluye una serie de filósofos cuya atención se centraba en los problemas de lógica formal. Las principales figuras de la escuela fueron Hui Shi y Gongsun Long.

MO DI. Véase MO ZI.

MO JIA (墨家). Denominación genérica de los seguidores de las doctrinas de Mo Di. Sus puntos teóricos principales son: «estimar a los hombres sabios y virtuosos» (*shang xian*), es decir, seleccionar para los puestos de gobierno a los mejor dotados por sus capacidades y sus elevadas cualidades morales; «amor universal» (*jian ai*) para con todos los hombres, sin limitaciones ni gradaciones por causa de jerarquías, clan o familia; carácter injusto de las guerras ofensivas; el Cielo (*tian*) entendido como divinidad antropomórfica, cuya voluntad es que el hombre realice en este mundo el *jian ai* y el *yi* (justicia).

MO ZI (墨子) «Maestro Mo», -480 a -420). Fundador de la escuela moísta (*mo jia*). De origen artesano, estudió primero con los letrados confucianos (*ru jia*) del Estado de Lu. Después se apartó de las tesis confucianas, de las que él y su

escuela fueron enemigos irreconciliables. Estudió y puso en práctica en el Estado de Song el arte militar. Sus discípulos, procedentes de las capas humildes de la sociedad, llevaban una vida austera y de trabajo. Sus enseñanzas se encuentran recogidas en los cincuenta y tres libros del *Mo zi*.

MOISMO. Véase MO JIA.

NEI YE (内业). Uno de los libros del *Guan* zi, que Guo Moruo atribuye a Song Jian e Yin Wen.

PENG MENG (彭家). Filósofo eremita del Estado de Qi, perteneciente a la escuela de Jixia.

PRIMAVERA Y OTOÑO (春秋 *Chun qiu*). «Primavera y Otoño» fue en un principio el título de una obra de carácter histórico del Estado de Lu, en la que se registran los acontecimientos que tuvieron lugar entre el año -722 y el año ~481. Posteriormente se denominó, en la cronología oficial china, época de Primavera y Otoño, la que se extiende del año -770 (fundación de la dinastía Dong Zhou, Zhou del Este) hasta el -476.

PRIMAVERA Y OTOÑO (春秋 *Chun qiu*). Título de una obra de carácter histórico del Estado de Lu. Véase Primavera y Otoño.

QI (气). *Pneuma*, soplo vital; uno de los conceptos fundamentales del taoísmo primitivo. Véase Introducción, p. 57.

QI (齐). Estado de la antigua China, situado en la parte central de la actual provincia de Shandong, y cuya capital fue Yingqiu. Las reformas de carácter legista impulsadas por el ministro Guan Zhong hicieron que Qi, bajo el duque Huan, alcanzara la hegemonía sobre el resto de los Estados chinos. En la época de los Estados combatientes fue uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). En esta misma época, el clan de Tian expulsó al de Jiang, que hasta entonces había ocupado el señorío del Estado, y fundó una nueva dinastía ducal. Fue el último Estado conquistado por Qin (-221) en el proceso de unificación de China.

QIN (dinastía)(秦朝). Fundada por Qin shi huang. Se prolonga desde el -221 al -206. Su capital fue Xian yang (provincia de Shanxi). Primera dinastía feudal de un imperio chino unificado y centralizado.

QIN (秦). Antiguo Estado de China, situado en el territorio de las actuales provincias de Shanxi y Gansu. Su capital estuvo primero en Yong (hoy Fengxiang, Shanxi) y después en Xianyang. Bajo el duque Mu, en el período Primavera y Otoño, Qin alcanzó la hegemonía sobre los demás Estados. Ya en la época de los Estados combatientes, las reformas legistas de Shang Yang, ministro del duque Xiao, hicieron de Qin uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*). Finalmente el soberano

de Qin (el futuro emperador Qin shi huang) conquistó los restantes Estados y unificó China en el año -221.

QIN SHI HUANG (秦始皇, -259 a -210). De nombre Ying Zheng, fue el más eminente representante político de la nueva clase de los terratenientes. Unificó el Imperio después de someter uno a uno a los otros seis Estados (Qi, Chu, Yan, Han, Zhao y Wei). Unificó la escritura, la moneda y las medidas y pesos. Aplicó con energía la línea legista y reprimió los intentos restauracionistas de los nobles apoyados en el confucianismo. Entre estas últimas acciones ha pasado a la historia la quema de los libros confucianos y el enterramiento en vida de cierto número de letrados confucianos que habían conspirado contra el nuevo régimen (*fen shu kang ru*).

REN. El carácter 仁 (ren), que normalmente se traduce por bondad o benevolencia, representa el concepto clave del pensamiento confuciano. A la hora de explicar el término, Confucio y sus discípulos lo hacen en varios sentidos. En primer lugar, el *ren* es el resultado del «autodominio y retorno a los ritos» (*ke ji fu li*); sólo quien se controla y hace que sus actos y palabras se conformen a los ritos de Zhou posee la virtud del *ren*. La segunda interpretación discurre por la práctica de las virtudes del *xiao* y el *di* (piedad filial o sumisión respetuosa al padre, y obediencia y respeto al hermano mayor). Una tercera interpretación del *ren*, en el sentido del «amor a los demás».

RU JIA (儒家). Nombre con que se conoce a la escuela confuciana. Esta escuela tiene como representantes máximos a Confucio y a Mencio. En un principio el término 儒 *ru* designaba, durante la época Primavera y Otoño, a los músicos que actuaban en las ceremonias y ritos de la nobleza esclavista. Debido a que Confucio se dedicó durante algún tiempo a este oficio, sus discípulos y todos los que posteriormente siguieron sus enseñanzas recibieron el nombre de *ru*. El concepto clave de la doctrina confuciana es el *ren*. Su programa político, retornar a los ritos de Zhou, es decir, restaurar el sistema esclavista. Sostiene la teoría de la voluntad del Cielo (*tian ming*), según la cual la vida y la muerte, la riqueza y la nobleza, son decididas por el Cielo sin que el hombre pueda modificar esa voluntad celestial. Defiende el apriorismo al afirmar que hay hombres superiores que nacen sabiendo (*sheng er zhi zhi*). El «medio dorado», la razón de la moderación y de la tradición mantenida (*zhong yong zhi dao*) es la manifestación concentrada de su pensamiento antirrenovador.

SHANG SHU (尚书). También llamado *Shu jing* («Libro de la Historia»), registra los acontecimientos más importantes de las tres primeras dinastías chinas: Xia (aproximadamente, del siglo −XXI al siglo −XVI), Shang (del siglo −XVI al año -1066) y Zhou. A partir de la dinastía Han, el *Shang shu* fue incluido entre los libros clásicos confucianos, que desde entonces se denominaron *wu jing* (cinco clásicos). Son, además del *Shang shu*, el *Shi jing* («Libro de las Odas»), el *Li jing*

(«Libro de los ritos»), el *Yi jing* («Libro de las mutaciones») y *Chunqiu* («Anales de Primavera y Otoño»).

SHEN BUHAI (申不害, -385 a -337). Natural del Estado de Zheng. Destacada figura del legismo a mediados de la época de los Estados combatientes. Sirvió como consejero al marqués Zhao del Estado de Han en la puesta en marcha de una serie de medidas legistas de gobierno, que llevaron a la fortaleza y prosperidad a dicho Estado. Su pensamiento estaba recogido en el *Shen zi*, del que sólo se conserva el libro que lleva por título *Da ti*.

SHEN DAO (慎到). Natural del Estado de Zhao, enseñó en Qi, en tiempos del rey Xuan. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo. De los cuarenta y dos libros de su obra, el *Shen zi*, sólo se conservan, incompletos, siete libros.

SHENG REN (圣人). El sabio, del que cada escuela posee una peculiar visión. El sabio del *Lao zi* es, en este sentido, la antítesis de los sabios de las otras escuelas.

SHENG WANG (圣王). Los reyes sabios. Véase YAO.

SHENNONG (神农). Uno de los doce legendarios emperadores de la remota antigüedad china.

SHI DA JING (十大经). Título de una importante obra descubierta en las excavaciones de Mawangdui. Véase Introducción, p. 56.

SHI JI (史 记, *Registros históricos*). Primera obra china de carácter histórico general. Escrita por Sima Qian, de la dinastía Han del Oeste. Consta de ciento treinta libros. Abarca la historia china desde la alta antigüedad hasta el reinado del emperador Wu de la dinastía Han.

SHUN (舜). Probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a. n. e. Según los textos confucianos, era descendiente en sexta generación del soberano Zhuanxu. Su madre lo concibió al «sentir un gran arco iris». Primero se llamó Tao, del lugar donde nació, y después Wei, del nombre del río a cuyas orillas vivió. Sus ojos tenían una doble pupila, y de ahí su sobrenombre *Chonghua* («Doble flor»). Yao supo de su sabiduría y le casó con dos de sus hijas, y le entregó el feudo de Yu. Cuando tenía treinta años Yao le hizo su ministro, y a los treinta y tres años abdicó en su favor. Reinó durante cuarenta años, hasta que abdicó en Yu. Su figura fue posteriormente enaltecida por los confucianos, quienes le consideran uno de los «reyes sabios» (*sheng wang*).

SIMA QIA (司马迁, -145 a -90). Notable historiador y literato. Sucedió como historiador de la corte a su padre Sima Tan, en tiempos del emperador Wu. Dirigió en colaboración con los astrónomos de palacio una reforma del calendario en el año -104. Su gran obra es el *Shi ji* (*Registros históricos*).

SONG JIAN (宋 妍). Filósofo del Estado de Qi, que vivió en tiempos del rey Xuan. También llamado Song Rong zi y Song Keng. Los diferentes nombres se explican por la parecida pronunciación de los correspondientes caracteres en el antiguo chino. Junto con Yin Wen tuvo por maestro a un tal Qianshou, y ambos participaron en la escuela de Jixia. Su pensamiento es en cierto modo una síntesis de taoísmo y moísmo. El *Han shu* («Libro de los Han») cita una obra suya, el *Song zi*, compuesta de dieciocho libros, perdido en época temprana. Algunos le atribuyen tres libros del *Guan zi*.

SONG RONG ZI (宋荣子, «Maestro Rong de Song»). Otro de los nombres con que se cita a Song Jian.

SUN WU (孙武). Famoso estratega de finales del período Primavera y Otoño. Originario del Estado de Qi, sirvió como general en jefe al rey He Lu del Estado de Wu. Aplicando unas concepciones más o menos legistas a la organización del ejército, consiguió derrotar al Estado de Chu y convertir a Wu en un grande y poderoso reino. Escribió el *Sun zi*, en el que sintetiza sus experiencias en el arte de la guerra.

SUN ZI (孙子). Obra escrita por Sun Wu. Consta de trece libros. Cao Cao, pensador legista y renombrado político y militar de finales de la dinastía Han, escribió el más célebre comentario a esta obra. El *Sun zi* encierra importantes elementos dialécticos de gran valor filosófico.

TAO (道). Concepto y principio en torno al que gira todo el pensamiento taoísta. Véase Introducción, pp. 61 ss.

TE. El carácter (ideograma) 德 (de) significa «virtud moral», pero en la terminología taoísta no tiene este sentido, sino el de particularización del Tao en los seres concretos. Véase Introducción, p. 68.

TIAN (天). Cielo. Significó diferentes conceptos en las distintas escuelas: desde una especie de principio divino antropomórfico, hasta la naturaleza misma material, pasando por la impersonalidad de una voluntad celeste confuciana.

TIAN DAO (天道). El Tao del Cielo. Esta expresión en el *Lao zi* suele referirse a las leyes de la Naturaleza.

TIAN PIAN (田骈). Natural de Qi, y filósofo de la escuela de Jixia, escribió una obra, el *Tian zi*, compuesta de veinticinco libros, la mayor parte perdidos. Su pensamiento es una síntesis de taoísmo y legismo.

WANG BI (王弼, 226-249). Principal representante de la escuela del *xuan xue*. Son célebres sus comentarios del *Lao zi* y del *Zhou yi* (del que el *Yi jing* es la primera

parte). Su comentario idealista del *Lao zi* ha ejercido una muy grande y prolongada influencia hasta nuestros días.

WEI JIN (魏晋时代). Período histórico de la cronología oficial china que se extiende desde el año 220, en que termina la dinastía Dong Han (Han del Este), hasta el año 420. El nombre proviene de dos dinastías sucesivas: Wei (uno de los Tres Reinos) y Jin (dividida a su vez en Jin del Oeste y Jin del Este por el año 316).

WEN, rey (文王). Su nombre era Ji Chang. Soberano de los Zhou, extendió ampliamente los dominios de su Estado (en el oeste de China) después de conquistar los pequeños Estados vecinos. Tuvo como consejero a Lü Shang, y sentó las bases para que su hijo, el rey Wu, fundara la nueva dinastía Zhou.

WU. Existen dos caracteres chinos cuya trascripción fonética coincide en el *wu*. Uno de ellos, 物, significa cosa, los seres concretos y materiales; el otro, , no-ser, no haber, no existir.

WU (吴). Nombre de un antiguo Estado de China, fundado por Taibo, hijo de Danfu. Comprendía la actual provincia de Jiangsu y lo que hoy es el municipio de Shanghai, así como parte de las provincias de Anhui y Zhejiang. Su capital estuvo en Wu (hoy Suzhou). En el año -473 fue conquistado por el Estado de Yue.

WU, rey (吴王). Su nombre era Ji Fa. Fue en un principio soberano de los Estados feudales del clan de los Ji (en las actuales provincias de Shaanxi y Gansu). En el año -1066 atacó y derrotó a Zhou, último emperador de la dinastía Shang, y fundó la nueva dinastía Zhou.

WU-WEI (无为). La no-acción, la no intervención. Noción que impregna todo el pensamiento taoísta desde sus más profundas concepciones metafísicas hasta la práctica moral y política.

WU XING (五行). Los cinco elementos. Véase Comentario al capítulo 56.

XI WANG MU (西王母, «Madre Reina del Oeste»). Personaje de la mitología china. Espíritu del Gran Yin (*Tai Yin*), representado con cola de leopardo y dientes de tigre. En el *Shan hai jing* se dice que tiene figura humana, con cola de perro y cabeza desgreñada.

XI HAN (dinastía). Véase HAN (dinastía).

XIAO (孝). Virtud confuciana de la piedad filial.

XIN (信). Virtud confuciana de la confianza o lealtad.

XU (虚). El vacío.

XUAN XUE (玄学). Filosofía idealista resultado de una integración de elementos confucianos en el taoísmo, que floreció durante la época Wei Jin y de las dinastías

del Norte y el Sur (siglos III a VI). Sus dos principales representantes fueron He Yan (193-249) y Wang Bi. El término 玄 *xuan* («misterioso») proviene del capítulo XLV el primero del *Dao ping* («Libro del Tao»), en el que se habla del «más profundo misterio, la puerta de todo lo escondido». En aquel tiempo, los filósofos de la escuela *xuan xue* estudiaban principalmente los llamados «Tres misteriosos», a saber, el *Lao zi*, el *Zhuang zi* y el *Yi jing*.

XUANYUAN (轩辕). Nombre del Emperador Amarillo.

XUN KUANG (荀况, -313 a -238). También conocido por los nombres de Xun Qing y Sun Qing. Originario del Estado de Zhao. Representante del pensamiento legista y filósofo materialista, tuvo como discípulos destacados a Han Fei y a Li Si. Polemizó directa y agudamente contra las tesis de Mencio. No obstante, sus orígenes confucianos afloran en algunos puntos de su doctrina. Ésta se ha conservado en el *Xun zi*, compilación de sus obras realizada con posterioridad a su muerte.

XUN ZI (荀子). Colección de escritos de Xun Kuang. Consta de treinta y dos libros, entre los que se debe destacar: *Fei xiang*, en el que expone el punto de vista histórico sobre el constante progreso de la sociedad; *Ru xiao*, en que critica el apriorismo confuciano; *Tian lun*, donde defiende la capacidad del hombre para transformar la Naturaleza, frente al fatalismo confuciano; *Qiang guo*, elogio de los logros políticos y económicos del Estado de Qin.

YAN (燕). Antiguo Estado de China, uno de los «siete prepotentes» (*qi xiong*) de la época de los Estados combatientes. Comprendía el norte de la actual provincia de Hebei y el oeste de la provincia de Liaoning. Su capital fue Ji (sudoeste de Pekín). En guerra con el Estado de Qi, llegó a ocupar más de setenta ciudades de este último durante un tiempo. Derrotado por el Estado de Qin en el año -226, cuatro años después desapareció como Estado independiente.

YAN FU (严复, 1853-1921). Natural del distrito de Houguan en la provincia de Fujian. Filósofo ilustrado, demócrata, anticonfuciano, introductor en China de la cultura y el pensamiento científico de la civilización burguesa de Occidente (*xin xue*), frente a la vieja cultura feudal del Imperio (*jiu xue*). Entre sus escritos se cuenta el *Yuan dao* («El Tao primitivo»).

YANG ZHU. Véase YANG ZI.

YANG ZI (杨子, «Maestro Yang», -395 a -335). Se llamaba Yang Zhu, y su sobrenombre era Ziju. Sabio taoísta, que vivió retirado del mundo. No se conocen los detalles de su vida. El *Zhuang zi* dice que fue discípulo de Lao Dan, pero no es probable. Vid. Introducción, p. 53.

YAO (尧). Personaje legendario, probablemente caudillo de una confederación tribal a principios del segundo milenio a. n. e. Según los textos confucianos, Yao fue su título póstumo, Yiqi su patronímico, y Fangxun su sobrenombre. Hijo de Di Ku («Ku el emperador»), subió al trono a los veintiún años y reinó durante setenta y dos años. Estableció su capital en Pingyang, que luego llamó Taotang. Abdicó en su ministro Shun. Elevado por los confucianos a la categoría de «rey sabio» (*sheng wang*), como símbolo del modelo de gobierno por ellos preconizado.

YI (义). Virtud confuciana de la rectitud o justicia.

YI JING (易经, «Libro de los cambios» o «Libro de las mutaciones»). También conocido por *Zhou yi* («Mutaciones de Zhou»). Compuesto durante las dinastías Shang y Zhou. Es un libro de adivinación, en el que se dan a conocer las fórmulas oraculares para inquirir del Cielo o de los espíritus lo fasto o nefasto. Ciertas partes del libro, a pesar del carácter supersticioso general, encierran un pensamiento dialéctico simple y espontáneo.

YIN (殷朝). Otro nombre de la dinastía Shang.

YIN WEN (尹文). Natural del Estado de Qi, participó junto con Song Jian en la escuela de Jixia. Al igual que Song Jian, cuya filosofía comparte, fue discípulo de un tal Qianshou. El *Han shu* («Libro de los Han»), que le incluye en la escuela de los nombres, cita una obra suya, el *Yin Wen zi*, perdida en época temprana. Los dos libros del *Yin Wen zi* que han llegado hasta nosotros se suelen considerar apócrifos. Algunos le atribuyen dos libros del *Guan zi*.

YIN-YANG (阴阳). Originariamente, estos dos caracteres debieron significar «sombrío» e «iluminado por el sol», respectivamente. De ahí pasaron luego a significar femenino y masculino. Por último, se convirtieron en conceptos de las dos fuerzas o principios fundamentales del universo. En los hexagramas del *Yi jing* la línea continua es *yang*, y la discontinua *yin*.

YIN-YANG, Escuela del (阴阳家). Escuela filosófica del período de los Estados combatientes que explicaba el universo a partir del principio dialéctico del *yin-yang* y de los cinco elementos (*wu xing*). Su principal representante fue Zou Yan.

YOU (有). El ser, la existencia, en contraposición al *wu*, el no-ser.

YU (禹). Primer emperador de la dinastía Xia. Nieto del soberano Zhuanxu, su patronímico era Si, y también se llamaba Wenming. Su feudo era Xiabo. En tiempos del emperador Shun consiguió dominar las inundaciones del río Amarillo. Shun le cedió el trono, en el que Yu permaneció por espacio de ocho años.

YUE (越). Nombre de un antiguo Estado de China, fundado por Yu Zhong, hijo de Danfu. Su centro era la actual provincia de Zhejiang. Su capital era Huiji (hoy Shaoxing, en Zhejiang). En guerra con el vecino Estado de Wu, lo acabó por conquistar el año 73. En su apogeo se extendió por las actuales provincias de Jiangsu, Anhui y Jiangxi. En -306 fue conquistado por el Estado de Chu.

ZHANGUO. Véase ESTADOS COMBATIENTES.

ZHAO (赵). Uno de los siete poderosos Estados (*qi xiong*) de la época de los Estados combatientes. Fundado en -376 a raíz de la desmembración del Estado de Jin. Ocupó el centro y norte de la actual provincia de Shanxi, el oeste de la de Hebei y el nordeste de la de Shaanxi. Su capital fue primero Jinyang (al sudeste de la actual Taiyuan) y después Handan (en la actual provincia de Hebei). Fue conquistado por el Estado de Qin en el año -222.

ZHOU (周). Nombre de Zhuang zi.

ZHOU (周). Se distinguen dos dinastías con este nombre: Zhou del Oeste (Xi Zhou) y Zhou del Este (Dong Zhou). La primera fue fundada por el rey Wu de Zhou en el año -1066, y desapareció en el -771 con la muerte violenta del rey You. Fue la época de máximo esplendor de la sociedad esclavista, con un acabado sistema patriarcal basado en el gobierno por los ritos (*li zhi*). Confucio hizo justamente del retorno a los ritos de Xi Zhou el núcleo de su doctrina. La dinastía Zhou del Este comienza en el año -770, cuando el rey Ping traslada la capital de Hao (cerca de la actual Xi, an, Shanxi) a Luoyi (hoy Luoyang, Henan). Comienza entonces el llamado período de Primavera y Otoño, seguido por el de los Estados combatientes, durante el cual la dinastía entró en una progresiva decadencia hasta su desaparición en el año -256.

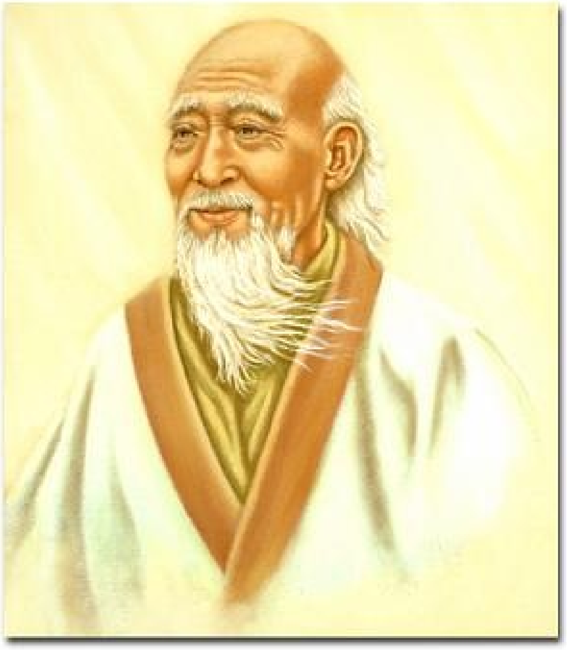
ZHOU GONG (周公), duque ZHOU. Se llamaba Ji Dan. Era hijo del rey Wen de Zhou y hermano menor del rey Wu. Antepasado de los soberanos del Estado de Lu, ayudó a su hermano a derrocar la dinastía Shang, y fue el organizador de las instituciones de la dinastía Zhou, ensalzadas por Confucio, quien le consideraba uno de los mayores sabios de la antigüedad.

ZHUANG ZHOU (庄周, -369 a -286). Natural del Estado de Song. Una de las grandes figuras del taoísmo. La obra que se le atribuye, conservada hasta hoy, el *Zhuang zi*, fue escrita por él sólo en parte, aunque toda ella recoge su pensamiento y su punto de vista sobre diversos problemas. Propugnaba la destrucción del orden social vigente desde posiciones anarquizantes, así como la vuelta a la remota época de la sociedad comunal primitiva, es decir, a la pureza original del hombre, libre de la deformación impuesta a su naturaleza por los «gobiernos activos» y los «sabios astutos».

ZHUANG ZI (庄子). Obra de la escuela taoísta. Consta de treinta y tres libros, escritos sucesivamente, durante la época de los Estados combatientes, por Zhuang Zhou y sus discípulos.

ZOU YAN (驺衍). Destacado representante de la escuela del *yin-yang*. Fue uno de los maestros de Ji xia. Posterior a Mencio, sus escritos, que comprendían dos obras *Zou zi* y *Zou Zhong shi wu de*, con un total de ciento cinco libros, no ha llegado hasta nuestros días. Sólo se conservan fragmentos en el *Shi ji*.

ZUO ZHUAN (左传). El primero y más importante de los tres comentarios al *Chunqiu* (los otros dos son el *Gong Yang zhuan* y el *Gu Liang zhuan*). Según la tradición fue escrito por Zuo Qiuming, de la época Primavera y Otoño. Considerado libro «canónico» (*jing dian*) por los confucianos, posee un gran valor histórico.



LAO-TSE, también llamado Lao Tzu, Lao Zi, Laozi o Laocio (chino simplificado y tradicional: 老子, pinyin: lǎozǐ, literalmente “viejo maestro”), es una personalidad china cuya existencia histórica se debate. Se le considera uno de los filósofos más relevantes de la civilización china. La tradición china establece que vivió en el siglo VI a. C., pero muchos eruditos modernos argumentan que puede haber vivido aproximadamente en el siglo IV a. C., durante el período de las Cien escuelas del pensamiento y de los Reinos Combatientes. Se le atribuye haber escrito el *Dào Dé Jing* (o *Tao Te Ching*), obra esencial del taoísmo. De acuerdo con este libro, el *tao* (o *dao*, “camino”) puede verse como el cambio permanente y este es la verdad universal. Dentro de las dudas sobre la existencia de Lao-Tse y sobre la época en la que vivió, se cree que pudo ser contemporáneo de Confucio.

A pesar de que en otros casos hay una transmisión impresionante en cuanto a narraciones, crónicas y listas minuciosas de gobernantes, funcionarios y otras personalidades relevantes de la antigua China, sobre Lao Tse no se sabe casi nada. Las fuentes que más tempranamente lo mencionan, lo hacen a través de anécdotas y leyendas, entre ellas, una historia sobre él en la obra de Zhuangzi (Chuang-Tzu) *Nan hua zhen jing* (南華真經, literalmente: “libro verdadero de la florescencia [cultural] del sur”). La primera fuente histórica o biográfica se encuentra en las Memorias históricas de Sima Qian del siglo I a. C.; sin embargo, él mismo escribe que sus fuentes y materiales serían muy inseguros y que ha encontrado afirmaciones muy contradictorias sobre Lao Tse. Por ello, se ha sostenido que no es seguro que Lao Tse haya vivido.

Notas

[1] Hemos reproducido los nombres y términos chinos utilizando el *pinyin*, escritura fonética de uso oficial en la República Popular China. Con ello tratamos de obviar la confusión creada en este terreno por la pluralidad de sistemas de transcripción occidentales, y seguimos la pauta marcada por la sinología europea de los últimos años. <<

[2] Vid. capítulos 15, 26, 49, 60, 64 (V XVI, XX, LII y LXIII). <<

[3] En el idioma chino existen tres términos no sinónimos que en castellano se traducen como «libro». El término *pian* (篇) significa los libros en que se divide una obra mayor (de ahí que a menudo se traduzca como «capítulo»), a la que en chino se denomina *shu* (书). Así, por ejemplo, el *Tian xia pian* («Libro Tian xia») es uno de los libros del *Zhuang zi*. El tercer término es *jing* (经) que significa libro en el sentido muy restringido de «clásico». En principio, sólo se aplica a la primera de las siete categorías en que son clasificados los libros en el catálogo bibliográfico del *Han shu*; catálogo completado hacia el año −6. En esta categoría de *jing* sólo se incluían los libros más venerables y venerados de aquel tiempo. Éstos eran los libros cuasisagrados del confucianismo, que había por entonces conquistado la supremacía absoluta sobre las demás escuelas de pensamiento. En este sentido, debe señalarse e insistir en que, originalmente, el *Lao zi* nunca se denominó *Dao de jing*. Sólo en fecha muy posterior (probablemente durante la dinastía Tang, 618-907) los adeptos de la religión taoísta comenzaron a utilizar el término *jing* para equipararse a los confucianistas. <<

[4] En el *Zengziwen*, uno de los capítulos del *Li ji* («Registro de los Ritos»), obra escrita hacia el año −200, se dice que Lao Dan fue contemporáneo de Confucio. **<<**

[5] Actualmente distrito de Lu yi, en el este de la provincia de Henan. <<

[6] Shi ji, vol. LXIII, ed. Zhong hua, Pekín, 1972, tomo VII, pp. 2139-2143. <<

[7] Liang Qi-chao (1873-1929) presenta pruebas convincentes de que el *Lao zi* no pudo haber sido escrito antes de la época de los Estados combatientes. <<

[8] Vid. Feng Youlan, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la Filosofía china), vol. I, Shanghai, 1934. <<

[9] Vid. Guo Moruo, «Ji xia Huang Lao xue pai de pi pan» (Crítica de la escuela Huang Lao de Ji xia), en *Shi pipan shu* (Diez libros de crítica), Shanghai, 1950. <<

[10] Vid. Yang Rongguo, *Zhongguo gudai sixiang shi* (Historia del pensamiento antiguo chino), Pekín, 1973. <<

[11] El *Lüshi chunqiu* y el *Li ji*, entre otros. <<

[12] Más tarde Taishi se convertirá en un *xing* (apellido). **<<**

[13] Recuérdense los célebres viajes al Oeste de los maestros budistas chinos en busca de los sutras y otros textos sagrados. Entre ellos destacan los de Faxian y Xuanzang. <<

[14] Todos los indicios parecen sugerir que fue en la época del emperador Wen de los Han (Han Wendi, −179 a −156) cuando empezó a distinguirse entre los copistas y comentaristas las dos partes del *Lao zi*. Otra opinión, sin embargo, supone la existencia ya en la época de los Estados combatientes (siglos -IV y -III) de dos versiones paralelas del *Lao zi*: el *Dao de jing* y el *De dao jing*. El descubrimiento del texto de Guodian significa que, caso de no ser un texto primitivo del que derivarían esas dos versiones, se trataría de una tercera versión paralela, pero siempre más antigua que las otras dos. <<

[15] Vid. capítulos 1, 2, 5, 10, 14, 25, 28, 45, 50, 54, 55, 58, 65, 70, 71 y 72 (I, VI, X, XI, XIV, XXI, XXVI, XXVII, XXVIII, XXXVIII, XXXIX, XLII, XLVII, LI, LXII, LXV). <<

[16] Vid. capítulos 28, 47, 51, 73 y 80 (III, VII, XXIX, XXXVI, LXV). <<

[17] Vid. capítulos 72, 62, 26, 49, 1 (XVIII, XIX, LXIII, V, XXXVIII). <<

[18] La expresión *chang wu you* significa carácter por carácter: «permanente / no ser (haber) / ser (haber)». La naturaleza de la lengua china permite dos interpretaciones: «permanentes no-ser y ser» y «permanente no-ser». Para establecer con exactitud la traducción es necesario recurrir al contexto o a textos «hermanos». Y así leemos en el *Lao zi*: «Las cosas del mundo nacen del ser (*you*), el ser nace del no-ser (*wu*)» (A19 [4, XL]). <<

[19] I. Preciado (ed.), *Zhung zi*, Kairós, Barcelona, 1996, p. 336. <<

[20] Piénsese que un único fonema puede representarse por varios (incluso decenas de) caracteres, cuyo significado es totalmente diferente. <<

[21] Un ejemplo digno de destacar en este sentido, es el *fa wu* («objetos preciosos») del capítulo XX del texto de Mawangdui, que en las versiones posteriores fue sustituido por *fa ling* («leyes y órdenes»). De manera que la crítica originaria del *Lao zi* contra el lujo y la acumulación de riquezas fue desviada, por influencia del confucianismo, hacia la crítica de las leyes (concepto básico de su escuela rival, el legismo). <<

[22] Estos capítulos son los siguientes: 1, 9, 13, 16, 17, 21, 22, 23 y 32 (XXXVIII, XLVI, L, LIII, LIV, LVIII, LIX, LX, LXVII). <<

[23] En este comentario aparece ya el *Lao zi* bajo el título de *Dao de jing*. <<

[24] Así denominaban los antiguos chinos a sus vecinos del norte y del sur. Eran denominaciones genéricas de un mosaico de pueblos de diferente raza, lengua y cultura. Los respectivos caracteres son muy despectivos: en el caso del primero el componente del sentido significa «perro»; y en el segundo, «bicho» o «gusano». <<

[25] De hecho la presencia de los *qiang* en el Pamir está demostrada por las tumbas halladas en Tashkurgan, actualmente habitado por los tayikos, un pueblo iranio. <<

[26] Este libro, el tercero del *Lie zi*, uno de los clásicos taoístas, lleva por título justamente *Zhou Mu Wang*. Vid. I. Preciado (ed.), *Lie zi. El libro de la perfecta vacuidad*, Kairós, Barcelona, 1987, pp. 77 ss. <<

[27] La *svastika* es un símbolo solar (y también del fuego) cuyos orígenes se pierden en la remota antigüedad (Neolítico). Aparece en casi todas las culturas, y es signo utilizado por muchas religiones. En China, los primeros traductores de textos budistas, como Kumarajiva y Xuanzang, tradujeron el símbolo de la *svastika* mediante el carácter 德 («virtud»), influidos muy probablemente por el taoísmo; pero pronto empezó a utilizarse el carácter 万 («diez mil», «infinitos», en el sentido de «infinitas virtudes y felicidad») en lugar de *de*, y en tiempos de la emperatriz Wu Zetian, en el año 693, se decretó que en lo sucesivo tal fuera la denominación de la *svastika*. Huilin, maestro budista de la dinastía Tang, argumentó que la forma correcta de la *svastika* era la que gira en el mismo sentido que las agujas del reloj (levógira), aunque antes y después se usaron indistintamente tanto la dextrógira como la levógira. Esta última es la más frecuente en el budismo tibetano, mientras que el Bon tibetano usa exclusivamente la primera. <<

[28] Los cinco elementos de la cosmología china son tierra, agua, fuego, metal y madera. <<

[29] Los textos más antiguos que exponen la doctrina del *tian ming* son dos de los clásicos: el *Libro de la Historia* y el *Libro de la Poesía*. **<<**

[30] En el confucianismo posterior, el *ming* («mandato») designará la totalidad de las condiciones y fuerzas que existen en el conjunto del Universo. Por su lado, la postura del *Lao zi* es clara y tajante su afirmación: el Tao es anterior y superior al Cielo. **<<**

[31] El *ren* y el *yi* son las virtudes confucianas por excelencia. El *ren* (benevolencia, amor a los demás, humanidad) lo define Confucio con el «No hagas a los demás lo que no quieres que ellos te hagan a ti», y también como la «virtud perfecta» o «perfección de la virtud» (el hombre que posee el *ren* es el hombre de virtud total). El *yi* es el deber, imperativo categórico kantiano, contrapuesto al interés o beneficio personal. <<

[32] Sobre los aspectos religiosos del moísmo, vid. Hu Shi, *Zhongguo gudai zhexue shi* (Historia de la Filosofía china antigua), libro II, Shangwu, Taibei, 1977 [1.ª ed., 1970], pp. 22-30. <<

[33] Vid. Feng You-lan, *Zhongguo zhexue shi lun wenji* («Colección de artículos sobre la Historia de la Filosofía china»), Shanghai, 1958. <<

[34] Compárese todo esto con lo que dice el *Zhuang zi*: «Quien talla su ánimo para conducirse con gran nobleza, y abandona el mundo y se aparta de sus usos, y no siente ningún contento de los elevados discursos, un hombre así no da señal sino de un alto concepto de sí mismo: tales son los ermitaños que habitan los bosques y montes. Hombres que detestan el mundo, y que gustan de consumirse en la mortificación y de arrojarse al abismo.

»Quien habla de benevolencia y justicia, y de lealtad y confianza, y de respeto y de austeridad, y de modestia y de renuncia, un hombre así sólo busca la propia perfección moral: tales son los señores que quieren poner paz en el mundo. Hombres que dan doctrina y consejos, y que gustan de enseñar viajando de una parte a otra o estableciendo su propia escuela.

»Quien habla de grandes empresas por ganar grande fama, defiende el orden jerárquico entre el soberano y sus súbditos, y enmienda las relaciones entre los de arriba y los de abajo; un hombre así sólo busca el ejercicio del gobierno: tales son los señores de palacio. Hombres que honran a su soberano y hacen fuerte al Estado, y que gustan de conquistar tierras y realizar grandes proezas.

»Quien, retirándose a las montañas y a los pantanos, se aposenta y huelga en la soledad, y pesca en los ríos y mora en la ociosidad, entregado por entero a no hacer nada: tales son los que viajan por ríos y mares. Hombres que se han apartado del mundo, y que gustan de la ociosa holganza.

»Quien espira y aspira, vomita lo viejo y traga lo nuevo, y se pone tieso como un oso y cual pájaro se estira, un hombre así sólo busca la longevidad: son los que se ejercitan en guiar y conducir el aire vital. Hombres que alimentan su forma corpórea, y que gustan de alcanzar la longevidad de Pengzu.

»Aquel que tiene una noble conducta sin tallar el propio ánimo, y se perfecciona moralmente sin usar de la benevolencia y justicia, y pone orden en el mundo sin buscar mérito y fama, y vive en la holganza sin andar por ríos y mares, y alcanza la longevidad sin haberse ejercitado en guiar y conducir el aire vital, un hombre así nada hay que no haya dejado ni nada que no posea. Gozando de infinita calma, reúne en su persona la multitud de perfecciones. He ahí el Tao del Cielo y de la Tierra, y la Virtud del sabio» (*Zhuang zi*, libro XV [Tallar el ánimo], I, cit., pp. 159-160). <<

[35] «De las palabras (doctrinas) del mundo, las que no eran de Yang (Zhu) lo eran de Mo (Di)» (*Meng zi, Teng wen gong xia*). <<

[36] *Zhongguo zhexue shi ziliao jianbian* (*xianqin bufen*, vol. I), Zhonghua shuji, Pekín, 1973, p. 105. <<

[37] Estas cuatro obras, que estaban colocadas delante del texto B de Mawangdui, tienen diferente extensión (el *Jing fa*, 5000 caracteres; el *Shi da ping*, 4000; el *Cheng*, 1600; y el *Dao yuan*, 460). Salvo la última, de indiscutible carácter taoísta, las restantes representan una mezcla de taoísmo y legismo que hace difícil su clasificación en una u otra escuela. Particular valor, en cuanto al establecimiento de la ideología predominante en los primeros tiempos de la dinastía Han, posee el *Jing fa*. En efecto, en esta obra se observa que el contenido legista se manifiesta bajo una fraseología taoísta, o bien, el exterior taoísta sirve para cubrir un pensamiento fundamentalmente legista. A la luz de esta circunstancia los eruditos chinos interpretan hoy muchos pasajes e ideas del *Lao zi*. En cuanto a la autoría de estos cuatro libros, todavía no se ha llegado a una conclusión definitiva, ni siquiera acerca de si se trata de cuatro obras diferentes o si, en realidad, son cuatro libros de una obra única. Algunos piensan que los cuatro libros no son otra cosa que el *Huangdi si jing* («Los cuatro clásicos del emperador Amarillo»), obra que se considera perdida desde hace siglos. Otros sostienen que Heshang Zhangren, citado por el *Shi ji* como comentarista del *Lao zi* a finales de la época de los Estados combatientes, es el autor del *Jing fa* y del *Shi da jing*. <<

[38] Song Jian aparece mencionado en el *Han Fei zi* («Maestro Han Fei», la obra de Han Fei, uno de los principales filósofos legistas de la época Pre-Qin) con el nombre de Song Rong, y en el *Meng zi* bajo el de Song Keng. <<

[39] Sobre la problemática del *jing qi* y su relación con el Tao, Feng Youlan escribió tres artículos muy importantes: «La naturaleza material del Tao en los taoístas anteriores a la dinastía Qin»: *Guangming ribao* (Diario Claridad), Pekín, 9 de noviembre de 1954; «Un esbozo del desarrollo de la Historia de la Filosofía china» (conferencia pronunciada en un seminario organizado por el Ministerio de Enseñanza superior), verano de 1956; «Algunos problemas principales en la Filosofía china»: *Renmin ribao* (Diario del Pueblo), Pekín, 19 de mayo de 1957. <<

[40] *Guan zi*, vol. XVI, cap. XLI, Zhonghua shudian, Pekín, 1994, p. 397. <<

[41] Esta división de los seres del espacio intermedio en dioses y demonios nos recuerda la de los antiguos arios, que con el tiempo darían lugar a los *devas* y *asuras* del hinduismo. <<

[42] *Op. cit.*, p. 399. <<

[43] *Ibid*., p. 223. <<

[44] Capítulo 60 [XVI]. <<

[45] Los caracteres chinos, salvo los simples, están compuestos de una parte significativa del sentido y de otra significativa del sonido. En el caso del carácter Tao, lo que parece seguro es que el componente del sentido significa caminar, mientras que la parte que significa «cabeza» puede ser objeto de muy diversas interpretaciones. De hecho, en las copias más antiguas del *Lao zi*, encontramos a veces el carácter Tao escrito con los componentes: 行 («desplazarse») y 人 («hombre»). <<

[46] *Zhuang zi*, libro XXII («Viaje Boreal de Entendimiento», VII), *Op. cit.*, p. 227. <<

[47] *Op. cit.*, p. 227. <<

[48] *Op. cit.*, p. 259. <<

[49] *Ibid*., p. 220. <<

[50] Estas dos posturas están representadas por dos eruditos chinos del pasado siglo: Feng Youlan y Ren Jiyu. Las teorías de ambos filósofos chinos pueden contrastarse a partir de sendas obras: la del profesor Feng, *Zhongguo zhexue shi* (Historia de la Filosofía china), Shanghai, 1934, vol. I; la del profesor Ren, *Zhonguo zhexue shi jianbian* (Compendio de Historia de la Filosofía china), Pekín, 1973. <<

[51] Cf. nota 38. <<

[52] *Zhuang zi*, Libro XII, VII, cit., p. 129. <<

[53] Vid. Zhonguo zhexue shi ziliao jianbian, *Lianghan suitang bufen*, vol. 2, Zhonghua shuju, Pekín, 1973, p. 388. <<

[54] Son muy curiosas e ilustrativas las explicaciones que han propuesto los eruditos chinos sobre la etimología de ambos caracteres (ideogramas). El ideograma *wu* 无 derivaría de un antiguo pictograma que representa la acción de una multitud de hombres sobre un bosque, su destrucción; de ahí que en los antiguos diccionarios se dice que significa «desaparición», «ausencia», «falta de», «negación». En cuanto al ideograma *you* 有, dicen también los eruditos que procede de un pictograma que representa una mano que cubre la luna, es decir, las fases, o los eclipses de nuestro satélite. La traducción que sigue es una adaptación. **<<**

[55] *Op. cit.*, p. 54. <<

[56] *Ibid*., p. 84. <<

[57] *Ibid.*, p. 60. <<

[58] *Ibid*., p. 96. <<

[59] *Ibid*., p. 129. <<

[60] *Ibid*., p. 96. <<

[61] *Ibid*., pp. 241-242. <<

[62] Exactamente en la gruta n.º 171 de Kizil. <<

[63] A finales del período Primavera y Otoño, tres nobles del Estado de Lu llamados Ji Sun, Meng Sun y Shu Sun, hicieron roturar nuevas tierras que convirtieron en su propiedad privada, e inauguraron en ellas un nuevo método de explotación por medio del cobro de impuestos; de esta manera rompieron las relaciones de producción del sistema esclavista y establecieron el régimen de propiedad de la clase terrateniente. <<

[64] Vid. Hou Wailu, Zhao Jibin y Du Guo-xiang, *Zhongguo sixiang tong shi* (Historia General del pensamiento chino), Pekín, 1957, vol. I. <<

[65] A la luz de esta consideración debe entenderse lo que dice el capítulo 51 (VII): «¿No es acaso porque (el sabio) no alberga deseos egoístas, por lo que puede cumplir esos mismos deseos?». Es decir, no deseando se consigue el máximo deseo: la unión con el Tao. <<

[66] *tian xia* («Bajo el cielo») se puede traducir por «mundo» en el sentido de Imperio, dado que los chinos desdeñaban todo lo que excedía las fronteras de su civilización (*Zhongguo*, «China», significa literalmente «País del Medio»). **<<**

[67] *Lie zi. Yang Zhu*, 16. Vid. *Op. cit.*, p. 152. <<

[68] *Zhuang zi*, libro III («Lo principal para alimentar la vida»), I, *op cit*., p. 54. <<

[69] *Lie zi*, cit., p. 42. <<

[70] *Ibid*., pp. 299-300. <<

[71] *El Zhuang zi* dedica uno de sus libros, el XXIX, a Dao el Bandido (*Dao zhi*), caudillo de uno de los primeros levantamientos campesinos recogidos por la historia. También se puede consultar el libro titulado «Breve explicación de términos de la valoración del legismo y de la crítica del confucianismo» (*Ping fa pi ru ciyu jianshi*, Shangwu, Pekín, 1975), que dedica su primer capítulo a referir y comentar toda la serie de levantamientos campesinos que recorren la historia de China, desde la sublevación de los esclavos que levantaban las murallas de la capital del Estado de Chen, en el año −550, hasta el movimiento de los *Yi he tuan* (conocido en Occidente como de los «boxers»), en 1899-1900. Se trata de un pequeño libro que tuvo una amplia difusión en China durante la campaña contra Confucio de 1973-1974. <<

[72] Ya durante la dinastía Tang, Wang Zhen afirmó el carácter militar de las enseñanzas contenidas en el libro, y más tarde Wang Fuzhi (1617-1692) y Zhang Taiyan (1869-1936) valoraron el *Lao zi* como una depurada condensación de los principios mayores del arte militar de la antigua China. Y tampoco faltan en época reciente quienes sostienen una tesis similar. <<

[73] Recuérdese la sentencia del *Lao zi* que reza: «Nada hay en el mundo más blando y débil que el agua, mas nada le toma ventaja en vencer a lo recio y duro» (cap. 43 [LXVIII]). <<

[74] Vid. *Sun zi*, libro I (/i), Guji chubanshe, Shanghai, 1977, p. 52. En este mismo sentido hay quien interpreta el pasaje del *Lao zi* que dice: «Úsase en la guerra de tácticas cambiantes» (cap. XX [LVII]). <<

[75] «Distinguished and admirable», «talented in letters and unconventional in life style» (*Han Ying cidian* [A Chinese-English Dictionary], Facultad de lengua inglesa del Instituto de Lenguas extranjeras de Pekín, Shangwu, Pekín, 1979, p. 203. <<

[76] Vid. Fong Yeou-lan (Feng Youlan), *Précis d, histoire de la philosophie chinoise (Zhongguo zhexue xiaoshi)*, Le Mail, Paris, 1985, p. 169. <<

[77] A la hora de numerar los capítulos hemos añadido en arábigos la numeración correspondiente de las copias de Mawangdui, y en romanos, la de las copias tardías, la habitual y hasta ahora más utilizada. <<

[78] Algunos comentaristas interpretan y traducen esta línea de manera diferente: «Elimínese la transformación (esforzarse por transformar moralmente al pueblo mediante la educación) y rechácese la deliberación (deliberar minuciosamente en lo tocante a los asuntos diarios)». <<

[79] En las versiones posteriores, en lugar del carácter 辨 (traducido aquí como «criterio de distinción»), encontramos el carácter 文, que ha sido objeto de varias y forzadas interpretaciones. El primero, en cambio, parece encajar y entenderse mejor dentro del contexto: para distinguir las verdaderas inteligencia, industria e hipocresía el Lao zi propone como criterio «ser modestos por fuera y conservar la simplicidad interior» (vid. Guo Yi, «Cong Guodian chujian Lao zi kan Lao zi qi ren qi shu»: Zhexue yanjiu 7 [1998], p. 47). <<

[80] En algunas versiones tardías, al final de este capítulo se añadía: «eliminar el estudio y así excusar preocupaciones». Esta línea es la primera del capítulo siguiente (XX). Algunos eruditos aducían como razón que la estructura del capítulo exigía una triple sentencia al final. Otros comentaristas rechazaban el argumento, y mantenían esta línea como inicio del capítulo XX. El descubrimiento de las copias de Mawangdui, y después el de la copia de Guodian han venido a confirmar la justeza de esta segunda tesis (vid. Xu Kangsheng, «Chudu Guodian zhujian Laozi», p. 2). <<

[81] El «Río» (江) se refiere probablemente al Chang jiang o Yangzi jiang. Para el río Amarillo (Huang he) se ha usado desde antiguo el carácter he (河). <<

[82] Estas tres primeras líneas del capítulo, en sus términos chinos, son más claras y sencillas en la copia de Guodian que en las versiones posteriores. <<

[83] En estas dos líneas no aparece el 欲 («desear») de las versiones posteriores. Por tanto en la copia de Guodian nos hallamos ante una aseveración, en tanto que en las otras, el 欲 convierte las oraciones en hipotéticas. <<

[84] 天下 («mundo») también significa «Imperio», el mundo chino de aquel tiempo. <<

[85] En las copias de Mawangdui y en las versiones posteriores hay unas líneas iniciales que no aparecen en la copia de Guodian. Sin embargo, la puntuación de la copia A de Mawangdui las separa del resto del capítulo, y las presenta como un dicho aparte. <<

[86] Esta primera línea, diferente en las copias de Mawangdui, no aparece en las versiones posteriores. <<

[87] La segunda y tercera líneas, tanto en las copias de Mawangdui como en las posteriores, aparecen en orden inverso; pero se nos antoja más congruente el orden de la copia de Guodian. <<

[88] El «desea» (欲) de esta línea no aparece en ninguna otra de las versiones posteriores. <<

[89] «El que sabe» (善者) podría muy bien referirse al buen guerrero. <<

[90] El párrafo que comienza en «El que sabe…» lo encontramos alterado en las demás versiones; sin embargo, aquí aparece más encajado y con más sentido: tres frases paralelas y simétricas explican la primera, mientras que la última viene a ser un resumen. <<

[91] Obsérvese que el final del capítulo, similar en las demás versiones, es muy diferente en la de Guodian. **<<**

[92] Estas dos oraciones interrogativas de la copia de Guodian, tanto gramatical como semánticamente, son más correctas y claras que las oraciones aseverativas de las otras versiones. <<

[93] Como en el capítulo anterior, también al final de éste se añade una breve sentencia en las demás versiones. <<

[94] Este capítulo corresponde a la segunda mitad del capítulo 27, y se repite, con variantes, en el capítulo C4. La primera mitad del capítulo 27 corresponde al capítulo A14. <<

[95] En la copia no aparece el carácter 失 (shi, «perder»), sino 远 (y-ua-n, «alejarse»). <<

[96] Probablemente al comienzo de esta línea el copista se olvidó de escribir 如 («si»), a la vista de que en el capítulo A10 encontramos un pasaje similar donde sí aparece. <<

[97] Otra posible traducción de esta línea: «los infinitos seres se les someterán espontáneamente». <<

[98] Obsérvese que este capítulo de la copia de Guodian aparece en las versiones posteriores dividido en dos partes, entre las cuales se intercalan varias líneas de sentencias encadenadas. <<

[99] Cabe la posibilidad de que este capítulo fuera en realidad dos, pues al final de la línea 4, en la copia aparece una marca de final de capítulo. Sin embargo, si observamos el contenido y la secuencia de las sentencias, descubrimos que las líneas 11 y 12 significan metafóricamente lo que directamente se dice en las primeras cuatro líneas, y también que existe una clara relación entre la línea 7 y la primera. Por ello se traduce como un solo bloque, siguiendo la opinión de muchos comentaristas. <<

[100] También podría traducirse: «Cuando Cielo y Tierra se armonizan». En cualquier caso se refiere al yang (阳) del Cielo y al yin (阴) de la Tierra. <<

[101] Otra posible traducción sería: «Desde el momento en que se dividió, aparecieron los nombres». <<

[102] Vid. nota 1 de A2. <<

[103] 字 («denominar») aquí quiere decir «significar mediante un carácter (ideograma)». Lo que del Tao no se puede conocer es el nombre (名) que nos permitiría descubrir su esencia o naturaleza. <<

[104] Vid. nota 1 del capítulo 49. <<

[105] El carácter 盅, que hemos traducido por «vacío», también podría significar «medio» («término medio»). Sin embargo, esta interpretación sólo cabría en el marco de un contexto confuciano, lo que aquí no es el caso. En las demás versiones, en lugar de 盅 aparece 静 («quietud»). Vid. Introducción, pp. 75 ss. <<

[106] En estas dos líneas de la copia de Guodian hallamos ligeras variantes con respecto a las otras versiones. En la primera de ellas leemos 方作 («apenas empiezan a desarrollarse»), en lugar de («desarrollarse profusamente») en las copias de Mawangdui, 并作 («desarrollarse vigorosamente») en las versiones posteriores. De todos modos, tampoco hay que descartar que pueda tratarse de préstamos fonéticos, por cuanto los caracteres se leen de forma muy parecida. En la segunda de estas dos líneas, el carácter 须, que aquí significa «esperar», encaja en el contexto mejor que el 观 («contemplar») de las demás versiones. <<

[107] Esta línea presenta cierta dificultad de interpretación debido a la imprecisión de los caracteres que la componen. La traducción que aquí ofrecemos es la más probable, y también la más acorde con el pensamiento del Lao zi: las órbitas celestes son símbolo o manifestación del movimiento de eterno retorno de los seres. Sin embargo, algunos entienden que estos cuatro caracteres deben interpretarse como variantes de los que aparecen en las demás versiones (夫物芸芸), excepto el segundo, que debería serlo como variante de 状 tal y como hemos visto en la nota del capítulo 11. Si admitimos esta hipótesis, la línea debería traducirse: «innumerable es la variedad de las formas». <<

[108] Este capítulo de la copia de Guodian corresponde a la primera parte del capítulo 27 (LXIV) de las versiones posteriores. La segunda parte de éste aparece recogida en los capítulos A6 y C4 del texto de Guodian. <<

[109] El ren (刃) es una antigua medida china de longitud equivalente a ocho chi (尺, un tercio de metro). **<<**

[110] El sentido (y por tanto la traducción) de esta primera línea queda modificado en la copia de Guodian por la presencia de la partícula 之, que no encontramos en las versiones posteriores (知之者, «el que lo conoce»). <<

[111] 刨 其 纓 De los tres caracteres que forman esta línea, el primero y el último 3, son los que proponen algunos (Ikeda, entre otros) para interpretar los correspondientes, totalmente desconocidos, que aparecen en la copia de Guodian. <<

[112] Las dos primeras líneas parecen aludir a letrados, ministros y generales, en tanto que la tercera sería un consejo del autor. <<

[113] «Cielo» (天) se refiere sin duda al gobernante o legislador. En las demás versiones en lugar de «Cielo» se escribe 天下 («mundo» o «imperio»). **<<**

[114] Obsérvese que en las versiones posteriores se dice «empobrecerse» (贫) en lugar de «rebelarse» (叛). Según Guo Yi, se trata de un error debido a razones fonéticas y de rima. La versión de Guodian parece encajar mejor en el marco del pensamiento político taoísta, donde se quiere que el gobernante, practicando el no-actuar, intervenga lo menos posible y deje al pueblo desenvolverse con la mayor libertad y espontaneidad. Por otra parte, como se descubre a partir de otros fragmentos de la obra, para el Lao zi la pobreza no se puede considerar algo negativo y no deseable. <<

[115] El orden de estas cuatro sentencias en la copia de Guodian parece más ajustado y lógico que el que hallamos en las demás versiones. <<

[116] El carácter que aquí hemos traducido como «encenderse» es en realidad un carácter desconocido que la mayoría de los comentaristas interpretan como 然 («arder»). Otros, en cambio, sostienen que es una forma simplificada de 阳, el principio masculino del yin-yang, a menudo usado para significar el pene. En apoyo de esta última hipótesis se puede recordar que el carácter correspondiente de las copias de Mawangdui es 朘 («pene»). El último carácter de la línea, 怒, en este caso, obviamente, alude a la erección. <<

[117] Seguimos la interpretación de Guo Yi, quien considera que el tercer carácter de la línea es 乎 (una preposición) y no 呼 («gritar»), y que el último es 忧 («preocupaciones») y no 嗄 («enronquecer»). «Grita todo el día y no enronquece» sería la traducción de la línea, si siguiéramos esta otra hipótesis. <<

[118] Traducimos como «energía vital» el carácter 精 jing que también significa «esencia», «esperma». Es el mismo carácter que 精气 jing qi, que designa el «soplo vital (o energía vital) superior» (vid. Introducción, p. 57). <<

[119] Si comparamos esta línea con la correspondiente de las demás versiones, observamos que los caracteres 厚, que significa «grueso», «grande» (montón) y 多 («mucho») aparecen en orden inverso. Algunos comentaristas juzgan que el orden de la copia de Guodian es más razonable, y que por tanto el de las otras versiones es un error de copia mantenido posteriormente. <<

[120] Otra posible traducción: «El movimiento del Tao es tornarse en su contrario». <<

[121] Según los comentaristas, en la última línea falta el carácter 有 («ser»), debido a un probable error del copista, que olvidó escribir la señal de repetición, que sí aparece en otros lugares del texto. Por lo tanto debería traducirse: «el ser nace del no-ser». No obstante, hemos preferido mantener la traducción de la línea tal y como aparece, por cuanto el Tao trasciende las categorías y en puridad taoísta puede y debe decirse que el Tao es ser y no-ser (vid. comentario a este capítulo). <<

[122] Probablemente se refiere a un vaso ritual que dicen existía en el Estado de Zhou (o Lu). Se mantenía de pie cuando estaba lleno y boca abajo si vacío. Según algunos comentaristas, el sentido de la frase sería: más vale no guardar nada que guardar demasiado. Aunque también podría ser: más vale detenerse en el momento oportuno, que persistir en «acumular» hasta «llenar el saco». <<

[123] Esta línea también podría traducirse: «Nada hay como la moderación». Otros estudiosos chinos, como Fan Wenlan, traducen el carácter 啬 («ahorrar» o «moderar») por «labrador». Ser como el labrador que, atento al crecimiento de su cultivo, arranca las yerbas extrañas en cuanto aparecen, y así está «preparado para afrontar los acontecimientos» (vid. Fan Wenlan, Zhong guo tong shi jian bian [Compendio de Historia General de China], Pekín, 1965). <<

[124] Al final de la penúltima línea aparece una marca que señala final de capítulo. Por ello se supone que la última línea es un mero comentario. Gao Ming sostiene que se trata de la interpolación de una sentencia propia de la escuela legista. <<

[125] Vid. nota 3 del capítulo A1. <<

[126] La marca de final de capítulo aparece aquí delante del carácter 人 («hombre», aquí traducido como «los demás»), el último del capítulo. Si así fuera, este 人 sería el primer carácter del capítulo 4 (57 [XIII] de las versiones posteriores). Los comentaristas no se ponen de acuerdo, mas se dan dos circunstancias que permiten mantener al 人 como final de capítulo y suponer que nos hallamos ante un error del copista: 1) en la copia B de Mawangdui, el 人 aparece en el mismo sitio que en la de Guodian; y 2) en las versiones posteriores el 人 no aparece por ninguna parte. <<

[127] La traducción de esta línea depende de la puntuación del capítulo anterior. Si la marca que precede al 人 fuera signo de repetición, y no de final de capítulo, como algunos sugieren, otra posible traducción sería: «(Témanse) tanto favores como afrentas, como que son ataduras». <<

[128] Otra posible traducción: «Tener en gran estima las grandes desgracias, es valorar el propio cuerpo, la propia vida». <<

[129] Esta sentencia también podría interpretarse como «el favor es inferior». En este caso se estaría comparando el favor con la afrenta. <<

[130] Vid. Zhuang zi (libro XXVIII, 1) e Introducción, p. 54. «Cuerpo» (身) también podría traducirse como «propia persona». <<

[131] 建目 (jianyan, «proverbio») podría ser también el título de una obra (vid. comentario a este mismo capítulo). Al final de la línea aparece una marca que tal vez 3. indica que lo siguiente es una cita textual. En las copias de Mawangdui aparecen indicados el comienzo y el final de la cita. <<

[132] También podría traducirse: «La gloria suprema parece vergüenza». <<

[133] Es decir, el hombre de talento, según algunos comentaristas. <<

[134] Este breve capítulo del texto de Guodian es más extenso en las demás versiones. Por ello el lector deberá remitirse al capítulo 15 (LII), donde hallará, además, el comentario completo. <<

[135] «Puertas» (门) y “aberturas” (兑) se refieren a los sentidos y a la inteligencia. **<<**

[136] El capítulo propiamente dicho está compuesto de siete líneas, pues al final de la séptima encontramos una marca de final de capítulo. Por tanto las tres líneas que siguen parecen ser sentencias aparte. <<

[137] 直 («recto», «derecho») no debe confundirse con 义 («recto», «justo»). <<

[138] El último carácter de esta línea, en las demás versiones es 正, cuyo significado e interpretación ha sido objeto de controversia durante largo tiempo. En nuestra versión hemos preferido traducirlo por «modelo», siguiendo a varios comentaristas. No obstante, la versión de Guodian, donde, en vez del carácter 正, encontramos 疋, es más coherente. En ella se viene a decir que con la pura quietud se pueden vencer las agitaciones sociales y conseguir que en el mundo reine la tranquilidad y el orden. Aparte de acomodarse bien con las dos líneas anteriores. **<<**

[139] Delante de esta línea en las demás versiones se dice: «Considera a los demás desde tu propia persona». <<

[140] Este capítulo de la copia C de Guodian aparece dividido en dos, tanto en las copias de Mawangdui como en las versiones posteriores. Nótese que esta división no tiene sentido, pues el segundo de estos capítulos empieza por un «por eso», que sólo cabe esperar como vínculo entre oraciones, nunca para relacionar capítulos. <<

[141] 目 («palabra») también podría tener el sentido de «órdenes» y referirse aquí a los decretos del propio soberano. <<

[142] Los seis parentescos (六亲) son: padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, marido-mujer. En las demás versiones, delante de esta línea se dice: «Surge la inteligencia y la sabiduría, y al punto aparece la gran hipocresía». <<

[143] Para algunos comentaristas la traducción sería: «grandes serán la paz y la tranquilidad». <<

[144] La tradición china considera la derecha como el lugar de honor. Sólo los habitantes de Chu eran excepción. Y así en el Zuo zhuan, Octavo año del príncipe Huan, se dice: «Las gentes de Chu honran la izquierda». De suerte que el capítulo 75 parece ser una prueba irrefutable en favor de quienes sostienen que el taoísmo nació en el Estado de Chu (vid. Tian Changwu, «Zai tan Huang Lao si xiang he fa jia lu xian». Más acerca del pensamiento de Huang Lao y de la línea legista: Wen wu [Pekín] 4 [1976]). El carácter 丧 («fúnebre») de la copia de Guodian parece más apropiado que el 凶 («nefasto») de las otras versiones. <<

[145] Vid. nota 1 del capítulo A6. <<

[146] El párrafo «Siempre que las gentes… acaban de triunfar» es el que presenta más diferencias entre este capítulo y el 6 de la copia A, así como con respecto al correspondiente de las otras versiones. <<

[147] Vid. comentario al capítulo A6. <<

[148] Vid. Introducción, pp. 36 ss., y nota en A11. La traducción de estos tres fragmentos respeta la puntuación del texto chino. <<

[149] 神明 Vid. comentario. <<

[150] Este fragmento, incompleto, recuerda algunos pasajes del Lao zi. En primer lugar, hallamos recogida una constante de la dialéctica laoziana: lo débil vence a lo fuerte. También podemos observar que la expresión «gozar plenamente de la vida» aparece en A 17 (capítulo 18 [LV]), junto con la «fortaleza» (control de la energía vital por parte de la mente). <<

[151] Este fragmento se basa en un mito cosmogónico chino referido en el Huai Nan zi:

«En los remotos tiempos Gong Gong 共工 luchó con Zhuan Xu (颛顼) por ver quién de los dos sería dios. Al verse derrotado, presa de una grandísima cólera, golpeó con la cabeza el monte Buzhou. Y fue entonces cuando uno de los cuatro pilares que sostenían el cielo se partió y se rompió, de suerte que el cielo se inclinó en el noroeste. Por eso ahora el sol, la luna y las estrellas se mueven en esa dirección. Además la tierra ya no llena el espacio en el sudeste, por lo que ríos, polvaredas y lodos se desplazan hacia esa parte.

»Los antiguos chinos veían el universo en forma de tortuga. La parte de arriba de su caparazón, la bóveda del cielo; la parte de abajo, la superficie de la tierra. Sostenían el cielo cuatro montañas-pilares, situadas en noroeste, noreste, suroeste, sudeste. Además había cuerdas que sujetaban el cielo a la tierra. Cuando Gong Gong rompió el pilar del noroeste, el pilar se inclinó en esa dirección y tensó la cuerda del sudeste, hasta que la cuerda se rompió. Desde entonces cielo y tierra ya no están nivelados: más cerca en el noroeste, más alejados en el sudeste». **<<**

[152] La división en capítulos y su numeración (en números arábigos) es nuestra. En los textos de Mawangdui, a diferencia de los textos posteriores, no existe tal separación. Para comodidad del lector, añadimos en romanos el número de orden de cada capítulo en las ediciones hasta ahora utilizadas, y entre ambas el número del capítulo del Lao zi de Guodian cuando este capítulo existe. La traducción respeta por lo general la puntuación del texto chino que reproducimos. <<

[153] 孤 (gu), 寡 (gua), 不谷 (bu gu), eran términos empleados por los soberanos de la antigua China para referirse a su propia persona. **<<**

[154] El carácter «carruaje» (輿) podría ser un préstamo fonético, empleado aquí por un homófono (譽) que significa «fama» (vid. traducción de las versiones posteriores). Pero en la copia de Mawangdui esta traducción no procede, si tenemos en cuenta que va unido al carácter «numerosos». <<

[155] En la copia de Mawangdui las dos últimas líneas están unidas por la «conjunción» 而 (er), lo que explica nuestra traducción, frente a la habitual de las versiones posteriores. En esta última se manifiesta claramente una contradicción ideológica, cuando se nos dice que el sabio «(prefiere ser) duro como una piedra». Esto es radicalmente contrario al ideal del sabio taoísta. **<<**

[156] Este capítulo se ha perdido completamente en el texto A de Mawangdui. <<

[157] Vid. nota 1 del capítulo B5. En el texto de Mawangdui la cita del proverbio 3. (o de un libro titulado Jianyan) aparece marcada; esto no ocurre en la copia de Guodian, ni en las tardías, por lo que la extensión de la cita es dudosa. Generalmente se considera que abarca tres líneas, pero algunos, como Arthur Waley, la reducen a las dos primeras. <<

[158] Gu, gua, bu gu. Vid. capítulo 2. <<

[159] Se ha seguido para la traducción de esta línea el texto A de Mawangdui, debido a que en el texto B los caracteres correspondientes no se han podido reconstruir. <<

[160] La traducción de este capítulo se basa en el texto A, pues en el texto B sólo se conservan reconocibles los dos primeros caracteres. <<

[161] Vid. nota 3 del capítulo B7. <<

[162] Estas líneas iniciales, que encontramos tanto en las copias de Mawangdui como en las posteriores, no aparecen en la copia de Guodian. Vid. nota 1 del capítulo A3. <<

[163] Esta línea, perdida en las copias de Mawangdui, está reconstruida a partir de las versiones posteriores, pero al cotejarla con el texto de Guodian, parece más probable que los cinco caracteres que la componían coincidieran con los de éste: «el (verdadero) contento es saber contentarse». <<

[164] Otra posible traducción sería: «aunque no se muestra a los demás, es de todos elogiado». <<

[165] Este capítulo se ha perdido completo en la copia B. <<

[166] Otra posible traducción:

«Para regir el mundo,

nunca se debe intervenir (en el curso natural).

Si se interviene,

no se podrá regir el mundo».

Estas líneas de la copia de Mawangdui y de las versiones posteriores no guardan relación con lo que antecede. De hecho, no aparecen en la copia de Guodian. En cuanto al carácter 取, que viene a significar normalmente «apoderarse de» («conquistar»), lo hemos traducido por «regir» siguiendo a Heshang Gong. <<

[167] Existen otras posibles traducciones de esta línea:

a) «y así se obtiene la buena disposición (de estos últimos)».

b) «he ahí la entera bondad». <<

[168] Otras dos posibles traducciones de esta línea:

a) «y así se obtiene la lealtad (de estos últimos)».

b) «he ahí la entera lealtad». <<

[169] Shi you san (十有三, «los trece») son las cuatro extremidades y los nueve orificios del cuerpo humano. Otras posibles traducciones de toda esta primera parte del capítulo serían:

a) «Salir es nacer, entrar es morir.

Al nacer, los trece pertenecen a la vida,

cuando se muere, los trece pertenecen a la muerte.

Mas los hombres se aferran a la vida,

hacen trabajar sus trece que van camino de la muerte».

b) «Vive el hombre entre la vida y la muerte;

de diez, tres (probabilidades) tiene de sobrevivir,

de diez, tres (probabilidades) tiene de perecer,

y tres también son las (probabilidades) de que perezca

el que se esfuerza por sobrevivir». <<

[170] El carácter 器, traducido aquí como «figura», significa literalmente «vasija» (vid. capítulo 55 [XI]). Sin embargo, a veces se emplea en sentido figurado, como es este el caso, y también en el capítulo 32 (LXVII), donde se ha traducido como «seres». <<

[171] Detrás de «naturalidad» aparece una señal de separación de capítulos. Quiere decir que en un principio se trataba de dos capítulos que en las versiones posteriores se fundieron en uno, por la sola razón de que comenzaban por la misma expresión:

«El Tao los engendra» (道生之). **<<**

[172] En este punto del texto aparece una señal de separación de capítulos. Quiere decir que en un principio se trataba de dos capítulos que en las versiones posteriores se fundieron en uno. De hecho, a partir de aquí comienza el capítulo correspondiente del texto de Guodian, que sólo consta de dos sentencias. De hecho, en el texto de Guodian faltan tanto el comienzo como el final de este capítulo. <<

[173] 袭常 («acomodarse a lo permanente») también podría traducirse como “lo permanente jamás interrumpido”. 常 (“permanente”) significa el Tao permanente, inmutable. <<

[174] Recuérdese que 道 (Tao) significa originalmente «camino». **<<**

[175] Esta línea no aparece en el texto de Guodian. <<

[176] Vid. nota 1 del capítulo A17. <<

[177] Estas dos líneas, que coinciden con las correspondientes de las versiones posteriores, son diferentes en la copia A. En ésta coinciden con la copia de Guodian. Según Guo Yi, en el primer caso nos hallaríamos ante una repetición errónea del carácter 常 («lo permanente»). <<

[178] Estas tres últimas líneas se repiten en capítulo 74 y en el capítulo XXX de las versiones tardías. La última no aparece en el texto de Guodian. <<

[179] Sobre el carácter 贫 (literalmente «pobreza») vid. nota 3 del capítulo A16. <<

[180] Esta línea aparece en el texto A de Mawangdui, pero no en el texto B. <<

[181] Una ligera variante en la traducción de este pasaje sería:

«Todo lo que el gran Estado desea no es sino
incorporar y alimentar al otro,
todo lo que el pequeño Estado desea no es sino
ser incorporado y ponerse al servicio del otro». **<<**

[182] El bi (碧) es un disco de jade horadado en su centro, símbolo del Cielo en la antigua China. En los sitios arqueológicos de la cultura de Liangzhu (delta del Yangzi), que se desarrolló entre el −3200 y el −2200, se han descubierto gran cantidad de estos objetos. <<

[183] Como puede observarse, esta línea es una clara interpolación, sin relación con el contexto. <<

[184] Es muy probable que este capítulo, al igual que el 14, fueran originalmente dos, como vemos en la copia de Guodian. Sin embargo, la tela de seda está muy deteriorada en el lugar donde debería ir la señal y no se puede apreciar. La primera mitad corresponde al capítulo A14 y la segunda a los capítulos A6 y C4. En este caso se trata de la única repetición (con algunas variantes) del texto de Guodian. <<

[185] Otra posible traducción: «aprende a no aprender nada». Vid. comentario al capítulo A6. <<

[186] La forma interrogativa de esta línea sólo la encontramos en las copias de Mawangdui. Tanto en la de Guodian como en las posteriores es una aseveración. <<

[187] En la China de tiempos remotos las gentes, al carecer de escritura, se servían de cuerdas anudadas para registrar los grandes acontecimientos. <<

[188] Estas dos líneas, de gran carga ideológica y trasfondo social, no aparecen en ninguna de las versiones tardías. También cabe otra interpretación, y entonces la traducción sería:

«El hombre bueno no alardea,

el que alardea no es bueno». **<<**

[189] «Señor de los seres» es traducción de 器长. El carácter 器 en el Lao zi significa propiamente «vasija», pero aquí designa a los seres en general. En el texto A se emplea el carácter 事 («asunto») en lugar de 器. Este último es también el que aparece en los textos posteriores. <<

[190] Un cun 寸 es la décima parte de un 尺 chi (1 chi = 1/3 m). <<

[191] Otra posible traducción de este comienzo de capítulo sería:

«Conocer es no conocer,

he ahí lo más excelente;

no conocer es conocer,

he ahí el mal mayor».

El término «mal» debe entenderse como «defecto». <<

[192] La traducción de estas dos líneas tropieza con cierta dificultad. Aquí nos hemos atenido al significado propio del carácter 畏 wei («temer»), que aparece tres veces, pero cabe la posibilidad de que las dos últimas veces se haya escrito en lugar de un carácter homófono que significa «poder», tal y como ocurre en las versiones posteriores. <<

[193] Otra versión:

«El que es valiente pero carece de plan fracasará;

el que es valiente y sabe elaborar planes vencerá». **<<**

[194] Verdugo (司杀者) se refiere aquí al Tao. <<

[195] También cabe la siguiente traducción:

«La firmeza y la dureza son atributos de la muerte;

la blandura y la debilidad son atributos de la vida».

En el texto A de Mawangdui, a los dos caracteres 柔弱 (rou ruo, «débil y blando») del texto B, se añaden otros dos: 微细 (wei xi, «menudo y pequeño»). <<

[196] El texto A de Mawangdui dice: «El Tao del mundo». <<

[197] Hemos traducido 为 (wei, «actuar») por «dejar actuar», considerando el contexto de una línea similar en el capítulo XLVI (II). <<

[198] Algunos comentaristas consideran que las cuatro últimas líneas de este capítulo no guardan demasiada relación con las precedentes; se trataría de un error del copista. Por otro lado repiten, incluso en parte literalmente, un fragmento del capítulo XLVI (II). El carácter 贤 (xian, «sabiduría») de la última línea hace alusión a un sabio de nivel inferior al perfecto sabio (圣, sheng). <<

[199] she ji (社稷, «país») significa originalmente «dioses del suelo y de los cereales». Con esta expresión se designaba a los Estados en la antigua China. Cada Estado tiene su lugar sagrado dedicado a los dioses del suelo y de los cereales en los que el soberano ofrece regularmente sacrificios. La pérdida de este lugar sagrado supone la desaparición del Estado como tal. <<

[200] yuan (怨 «injusticia») también podría traducirse por «resentimiento». <<

[201] Se refiere a las tabillas usadas para formalizar un préstamo. El acreedor conservaba la mitad izquierda. <<

[202] Es decir, se empeña en reclamar la deuda con la insistencia del recaudador de tributos. <<

[203] Es decir, el wu («ser», «tener») y el you («no ser», «no tener»). <<

[204] La expresión china 众妙之门 (zhong miao zhi men) significa literalmente «puerta de la multitud de maravillas». Se refiere a la clave que explica las incesantes transformaciones de todos los seres. <<

[205] Esta línea no aparece en el texto de Guodian, ni tampoco en las versiones posteriores. <<

[206] Hemos traducido por «hombres de mérito» el carácter xian, que designa al sabio (al hombre virtuoso) de categoría inferior al sheng (gran sabio). En cuanto al carácter 上 (shang, «encumbrar») de las copias de Mawangdui, en las versiones posteriores aparece reemplazado por un carácter homófono (尚) que significa «elogiar»: ello tal vez se debió a una influencia del Zhuang zi. <<

[207] Las líneas 5 a 8 se repiten, idénticas aunque en orden distinto, en el capítulo [19] (LVI). <<

[208] Las cuatro primeras líneas del capítulo y las dos últimas no aparecen en el texto de Guodian. <<

[209] En la antigua China se usaban perros de paja (刍狗) en las ceremonias de ofrendas y sacrificios. Una vez concluida la ceremonia, los perros de paja se arrojaban al fuego como objetos sin valor alguno. De estos «perros de paja» nos habla el Zhuang zi: «A los perros de paja, antes de ofrendarlos, los guardan en cestos de bambú, envueltos en brocados, mientras el representante del difunto y el oficiante del funeral se preparan, mediante el ayuno ritual, para presentarlos. Después de la ofrenda, los viandantes pisan sus cabezas y espinazos, y los leñadores los recogen para encender el fuego, y ahí se acabó» (Zhuang zi, libro XIV [Movimientos celestes]), cit., p. 152). <<

[210] Otra posible traducción: «Cuanto más conocemos, más rápido nos empobrecemos». En el sentido de que más pobre se hace en nosotros el Tao. <<

[211] 中 es el mismo carácter que se emplea en los textos confucianos para designar el «medio dorado» (中庸之道), pero aquí, según muchos comentaristas, se emplea por 冲 («vacío»), y significa el «vacío interior» simbolizado por el fuelle. <<

[212] Otra posible traducción de esta línea inicial sería: «La acción maravillosa de la vacuidad (el Tao) existe eternamente». <<

[213] Según algunos comentaristas, xuan pin (玄牝), que hemos traducido literalmente por «hembra misteriosa», designa el órgano genital femenino. <<

[214] Probable error del copista. <<

[215] Traducimos por «bondad» el carácter 善 (shan), diferente del 仁 (ren, «benevolencia») confuciano. La expresión «hombre de bondad superior» (上善 shang shan designa al hombre que se conforma al Tao, al sabio taoísta. <<

[216] El texto B de Mawangdui dice: «(mas) hay lucha» (有争 you zheng). En el texto A se escribe: «(mas) hay reposo» (有静 you jing). Los comentaristas consideran que se trata de un error de copia, en el que se ha escrito you (有, «haber») en lugar de bu (不, «no»). Si se aceptara como correcta la copia A, la traducción podría ser: «El agua, en su quietud, favorece a todos los seres». <<

[217] Es decir, sabe ser desinteresado en su trato con los demás hombres, les ayuda sin ningún egoísmo. <<

[218] En el texto A de Mawangdui esta línea y la anterior se reducen a una sola: «sabe ganarse la confianza en su trato». **<<**

[219] Otra posible traducción de estas dos últimas líneas sería: «Sólo la falta de quietud impide la superación». <<

[220] O también: «Si se muestra la punta, lo afilado no se mantiene largo tiempo». <<

[221] Otra posible traducción sería: «¿Puedes hacer que tu espíritu y tu cuerpo (营 魄 ying po) abracen el Uno, y no lo abandonen?». **<<**

[222] Traducimos por «dominar la energía vital» la expresión 专气 (zhuan qi), que sin duda se refiere a los métodos taoístas de control de la energía sutil que se desplaza por los «canales» del cuerpo. <<

[223] Para los comentaristas chinos, el «espejo misterioso» (选鉴 xuan jian) se refiere a la mente. <<

[224] «Abrir y cerrar las puertas del Cielo» (天门开合 tianmen kaihe) significa, según los comentaristas, el contacto con el mundo exterior a través de los órganos de los sentidos. Y en este caso, «hacer (el papel) de hembra», no es sino mantenerse en un estado de quietud, de calma. <<

[225] Estas cinco últimas líneas aparecen ya en el capítulo 14 (LI). <<

[226] También podría traducirse 利 (li, «uso») por «ganancia», y 用 (yong, «misión», «función») por «utilidad». Ahora bien, en el Lao zi el carácter yong suele emplearse en el sentido de eficacia, función. Recuérdese que la virtud (Te) es la función (eficacia) del Tao. <<

[227] Estas dos primeras líneas también se podrían traducir:

«El favor es una afrenta, lleno de sobresaltos;

el honor es gran desgracia, como lo es el propio cuerpo». **<<**

[228] Vid. nota del capítulo B4. <<

[229] Los tres caracteres que, respectivamente, significan lo que no se puede ver (微 wei), lo que no se puede oír (希 xi) y lo que no se puede tocar (夷 yi) son totalmente arbitrarios, pues no aparecen recogidos en ningún diccionario bajo tales acepciones. Por ello no cabe extrañarse de que aparezcan en orden diferente en las versiones posteriores: yi, xi, wei. <<

[230] Traducimos por «vacuidad» la expresión 五物 (wu wu), que literalmente significa «(el estado donde) no hay cosas». <<

[231] wu wu zhi xiang (无物之象, «figura sin cuerpo») podría entenderse como una suerte de «fenómeno sin númeno». <<

[232] Sobre el «Tao de hoy», vid. nota 28 del Prólogo. <<

[233] El comienzo del universo, según algunos comentaristas. <<

[234] Otra posible traducción sería: «Por eso puede gastarse sin renovarse». Vid. nota a la traducción de las versiones posteriores. <<

[235] Lo permanente (常) se refiere a las leyes de la Naturaleza. **<<**

[236] Vid. nota del capítulo C1. <<

[237] Estas dos líneas no aparecen en el texto de Guodian. <<

[238] Se refiere a las virtudes confucianas de la benevolencia (仁) y de la rectitud o justicia (义). <<

[239] Vid. nota 2 del capítulo A1. Aquí hemos traducido 文 como «normas de gobierno». <<

[240] Vid. nota 3 del capítulo A1. <<

[241] Vid. nota del capítulo A1. <<

[242] da lao (大牢) se llamaba el más abundante de los banquetes sacrificiales, que incluía la ofrenda de tres suertes de animales: buey, cordero y cerdo. <<

[243] El carácter 长 (chang [o zhang]) admite varias interpretaciones: «durar largo tiempo»; «ser jefe»; «crecer», «hacer progresos». Hemos preferido esta última. <<

[244] Otra posible traducción: «Incluso de las cosas materiales repugna». <<

[245] «Tener deseos», salvo que se trate de un error de copia, debería interpretarse como «el que desea alcanzar el Tao». Vid. traducción de las versiones posteriores. <<

[246] wang ([汪［枉], «doblarse») tiene también el sentido de sufrir una injusticia, mientras que 正 (zheng, «mantenerse recto») implica la idea de la posesión personal de la justicia. <<

[247] Hemos traducido por «acoger» el carácter 德 («virtud»), suponiendo que se trata aquí de un préstamo fonético por su homófono que significa «obtener». Si no fuera así, la traducción más plausible sería: «El Tao acrece en ellos la virtud». Vid. traducción de las versiones posteriores. <<

[248] 车辎重 (zi zhong, «furgón») designaba, antiguamente, los carros que transportaban impedimenta y armas, y que acompañaban al señor que partía de viaje. Algunos comentaristas chinos traducen zi zhong simplemente por «carro entoldado». Aquí simboliza lo pesado. <<

[249] Es ésta una idea del taoísmo primitivo desarrollada por el filósofo Yang Zhu. Vid. p. 54. <<

[250] El 筹策 (chou ce) era un antiguo instrumento de cálculo fabricado a base de tablillas de bambú. **<<**

[251] Traducimos por «clarividencia» los caracteres (神) 明 si bien el primero aparece un tanto confuso en la copia B de Mawangdui, y algunos estudiosos creen reconocer el carácter 越 (yue, «sobrepasar», «transcender»). En este caso, la traducción más exacta podría ser «visión (comprensión) transcendente». Sobre los caracteres shen ming, vid. comentario al fragmento A de El Gran Uno. <<

[252] El carácter xi significa exactamente «pequeño río de montaña», pero en los textos de Mawangdui el que aparece es otro carácter que significa «gallo». Se trata, sin duda, de un error de copia debido a la semejanza entre ambos caracteres, o al uso alternativo de los mismos. Nos hemos, pues, atenido a las restantes versiones, que coinciden con el texto del Zhuang zi en que se recoge esta cita de Lao Dan. <<

[253] Tornar al estado de leño 复归于朴 (fu gui yu pu) es retornar a la simplicidad original del propio ser, simbolizada por el trozo de madera o leño, sin desbastar, y que por ello no ha visto modificada por el hombre su forma natural. <<

[254] Sobre el 无极 (wuji, «lo que no tiene extremo», «lo infinito»), vid. Introducción, pp. 81 ss. <<

[255] Para algunos, 物 wu («cosa») aquí significa «hombre». <<

[256] Para traducir estas cuatro líneas hemos seguido el texto A, cuyas tres primeras líneas (parcialmente reconstruidas) coinciden con el de las versiones posteriores. En el texto B sólo hallamos tres líneas, de las que la primera y la última coinciden con la primera y la cuarta de la copia B; la tercera dice: «unas veces calientes, otras veces duras». Probablemente se trata de un error del copista. <<

[257] Vid. nota 3 del capítulo A4. <<

[258] Estas tres últimas líneas no aparecen en el texto de Guodian. Vid. el comentario a A4. <<

[259] En el texto de Guodian no aparecen estas primeras líneas del capítulo. <<

[260] Esta línea tampoco aparece en el texto de Guodian. <<

[261] Estas cuatro últimas líneas también se podrían traducir:

«No perder la propia condición,
perduración.
Morir sin desaparecer,
longevidad». **<<**

[262] 弗名有 (fu ming you, «no atribuirse el mérito») también podría traducirse por «no dar nombres ni tener (apropiarse)». **<<**

[263] Estas dos sentencias guardan un gran parecido con las líneas iniciales del capítulo 58 (XIV). Descubrimos, pues, una repetición que no se produce en la copia de Guodian. <<

[264] Otra posible traducción de esta línea: «todos los seres se les someterían espontáneamente». <<

[265] Vid. nota del capítulo A7. <<

[266] Los números arábigos indican la numeración de los capítulos correspondientes de las copias de Mawangdui. A continuación, cuando existen, la de los capítulos del Lao zi de Guodian. <<

[267] Esta línea no aparece en ninguno de los textos más antiguos. <<

[268] Las líneas 5 a 8 se repiten, idénticas, en el capítulo LVI. <<

[269] En la versión de Wang Bi esta última línea dice 蔽不新更 en lugar de 蔽而 新更. Los caracteres 不 y 而 en la antigua escritura zhuan son muy semejantes, por lo que podría tratarse de un error de copia. 而 es una simple partícula coordinante, mientras que 不 significa «no», con lo cual la sentencia vendría a decir todo lo contrario. **<<**

[270] En la versión de Wang Bi dice «rey» (wang 王) en lugar de «universal», «todo» (quan 全). Entonces la traducción sería: «se puede ser rey». <<

[271] Esta línea no aparece en los textos más antiguos. <<

[272] Otros interpretan: «El Tao permanente no tiene nombre. Leño que, aunque fino…». <<

[273] Esta línea no aparece en ninguno de los textos antiguos. <<

[274] El mayor elogio es no ser elogiado. <<

[275] Vid. notas de los capítulos B5 y 3. <<

[276] Algunos interpretan la frase 是为习常 como «eso se llama el (Tao) permanente ininterrumpido». <<

[277] Vid. nota 1 de A17. <<

[278] Según algunos comentaristas, como Yan Lingfeng, todo este comienzo del capítulo no guarda relación con lo que sigue, y consideran que es un error de copia, y que es en el capítulo XXXIV donde procede situarlo. Sin embargo, las antiguas copias de Mawangdui no confirman esta opinión. <<

[279] Vid. nota correspondiente en la traducción de Mawangdui. <<

[280] Otra posible traducción de este comienzo de capítulo:

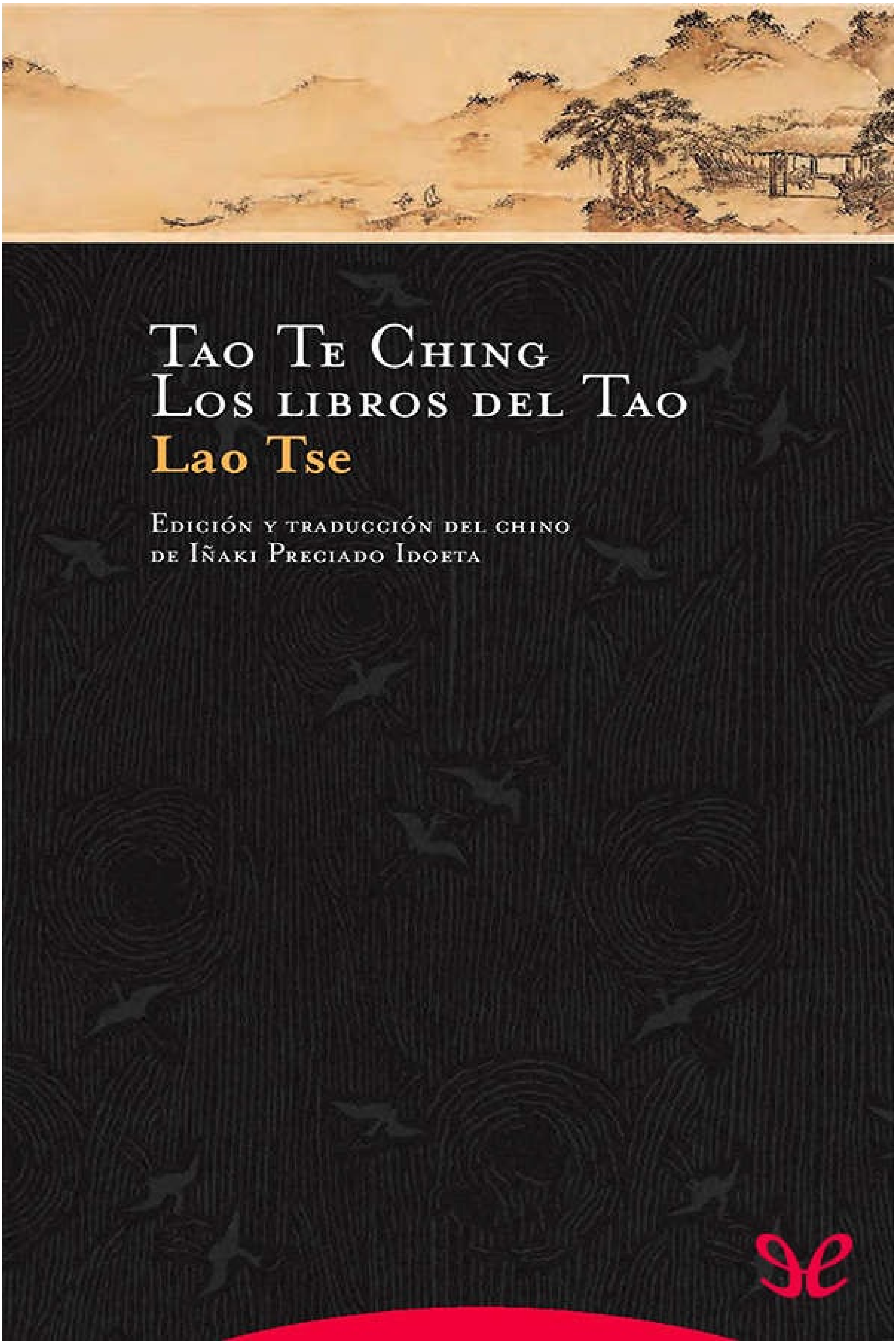
«Conocer es no conocer,
he ahí lo más excelente.
No conocer es conocer,
he ahí el mal mayor».

«Mal» debe entenderse como «defecto». **<<**

[281] El carácter 威 (wei) significa propiamente «poder», pero aquí, en el segundo lugar se emplea en el sentido de «hechos terribles», «grandes desgracias». <<

[282] Vid. nota del capítulo 39. <<

[283] Según algunos comentaristas, las cuatro líneas finales del capítulo se añadieron por error: las tres primeras son una clara repetición de las que aparecen en el capítulo 46 (II), en tanto que la última sería una glosa de las anteriores. <<


Tao Te Ching
Los libros del Tao
Lao Tse
Edición y traducción del chino
de Iñaki Preciado Idoeta